ROCZNIK TEOLOGICZNY

WYDAWANY
przez
WYDZIAŁ TEOLOGII EWANGELICKIEJ
UNIWERSYTETU JÓZEFA PIŁSUDSKIEGO

Tom III

WARSZAWA
1938

ROCZNIK TEOLOGICZNY

114

ROCZNIK TEOLOGICZNY

WYDAWANY

przez

WYDZIAŁ TEOLOGII EWANGELICKIEJ

UNIWERSYTETU JÓZEFA PIŁSUDSKIEGO

Tom III

WARSZAWA
SKŁAD GŁÓWNY W KSIĘGARNI I CZYTELNI SZYLLINGA, SZPITALNA 10.
1938

Druk. B-ci Drapczyńskich, Warszawa, Piusa 15

Ks. D. JAN SZERUDA

AMOS

PROROK I PROROCTWO

Niewielka księga Amosa od dawien dawna była przedmiotem wnikliwych badań teologicznych i egzegetycznych. Amos zasługuje na uwagę nie tylko jako pierwszy prorok - pisarz, lecz także jako zwiastun Boga prawa i sprawiedliwości społecznej.

Należy on do przedstawicieli ruchu prorockiego w dawnym Izraelu; genealogia profetyzmu rozpoczyna się od Mojżesza a kończy w dobie makabejskiej. O prorokach przed Amosem (od 1200 — 760 r. prz. Chr.) mało wiemy. Zachowały się o nich wzmianki historyczne, opowiadania o działalności — np. o Eliaszu — i krótkie słowa, wypowiedziane zazwyczaj w przełomowych chwilach dziejowych, w obliczu niezwykłych wypadków. Po roku 760 zaczyna się nowy okres w dziejach proroctwa. W VIII, VII i VI wieku występują liczni mówcy, kaznodzieje, działacze proroccy, których Stary Testament nazywa nebi'im. Pojawiają się w Judei, szczególnie w Jeruzalemie, zwiastują Słowo w państwie izraelskim, zarówno w stolicy, jako też w miejscowościach świętych, towarzyszą wygnańcom, dzieląc z nimi los tułaczy w dalekiej Babilonii lub w Egipcie. Prorocy - pisarze, którzy działali po 760 r. prz. Chr., pozostawili liczne mowy, a ich uczniowie opowiadają nam o różnych zdarzeniach z ich życia.

W księdze Amosa mamy prawie wyłącznie mowy prorocze, których chronologię w ogólnych zarysach nie trudno ustalić.

Kim był prorok? Jaka była jego rola w dziejach Izraela, jaka jest treść i forma jego mów — oto pytania, na które winna odpowiedzieć dokładna analiza księgi prorockiej.

Profetyzm starotestamentowy — to wyjątkowe zjawisko religijne, które nie ma sobie równego w starożytnej przedniej Azji, Egipcie lub Grecji. Na czym polega jego istota, jakie są jego cechy charakterystyczne? Te pytania nasuwają się przy lekturze i badaniu ksiąg prorockich. Jaką odpowiedź daje nam Amos? Do zrozumienia proroka potrzebna jest znajomość *tła historycznego*.

Działalność proroka, pochodzącego z judzkiego Teko'a (1,1; 7,12), odbywała się w państwie północnym, izraelskim, a przypadała według 1,1 na czasy Uzjasza, króla judzkiego (781—733) i Jerobeama II. (783—743), syna Joasza, króla izraelskiego. Długie walki między wyznawcami Jahwy a zwolennikami synkretyzmu religijnego zakończyły się dzięki królowi Jehu zwycięstwem pierwszego obozu. „Dni Jezreela" bardzo długo pamiętał lud. Za panowania tego króla (842 — 815) państwo izraelskie ucierpiało od Syryjczyków, którzy z wielką zaciętością i siłą zwrócili się przeciw Izraelowi, pustosząc Zajordanie i dopuszczając się strasznych okrucieństw. Za Joachaza (814 — 798) państwo izraelskie do tego stopnia zostało osłabione, że „pozostało mu tylko 50 jeźdźców, 10 wozów i 10 000 pieszych" (2 Kr. 12,3.7. 22.25). Wróg skorzystał z tej sytuacji, by sobie powetować dawne straty. Aramejczycy zajęli niektóre miasta przedjordańskie. Hazael zajął Gat, a może nawet całe wybrzeże filistyńskie (2 Kr. 12,17). Państwo judzkie zostało ocalone dzięki temu, że złożono wrogowi wielki haracz (2 Kr. 12,18). Dopiero za Joasza (798 — 783) stan polityczny państwa izraelskiego poprawił się. Państwo aramejskie Damaszku, które przez cały wiek zagrażało Izraelowi, zagrożone było przez Asyryjczyków, za Adadnirariego (807 — 783) od 802 r. wraz z Fenicją zostało nawet podbite i zmuszone do płacenia haraczu. Joasz znowu odzyskał zajęte miasta Przedjordania i wiódł zwycięskie woj-

ny z Aramejczykami (2 Kr. 13,17.25) i Judejczykami (2 Kr. 14,8 - 14).

Państwo znowu się podniosło, zwłaszcza za Jeroboama II. Pod wpływem proroctw Jonasza, syna Amittaja, król ten toczył zwycięskie wojny i zdobył Zajordanie i Moab. Państwo odzyskało dawne granice, jak za Dawida i Salomona, od przełęczy Hamat aż po Morze Martwe (2 Kr. 14,25, por. Am. 6,14). Damaszek zmuszony został do składania daniny a Hamat do uznania suwerenności Izraela. W kraju zbudowano twierdze, powiększono pogotowie wojenne. Wśród obywateli zapanował zwycięski nastrój, duma narodowa wzrosła (Am. 6,1). W ślad za rozwojem stosunków handlowych rósł dobrobyt i przepych, który jednakowoż był źródłem upadku moralnego.

W państwie południowym panował wówczas Amazjasz (797 — 784). Po podbiciu Edomitów w dolinie słonej, na wschód od Bersaby, i po zajęciu Seli wyprawił się przeciw państwu północnemu (izraelskiemu), lecz poniósł klęskę koło Betšemeš. Joasz wlókł go do Jeruzalemu, zajął miasto, zniósł część murów, zburzył świątynię i pałac, nadto zabrał jeńców. Judea popadła w zależność od Izraela (2 Kr. 14,8 - 14). Następca A., Azarjasz (Uzjasz), zdobył Elat i umożliwił połączenie Judei z Morzem Czerwonym. W kraju popierał rolnictwo. Korzystając z okresu spokoju, na nowo obwarował stolicę i ulepszył materiał wojenny. Pod koniec panowania popadł w konflikt z kapłanami Jerozolimy z powodu samowolnego ofiarowania w świątyni. Straszny los króla, rażonego trądem, tłumaczyli wrogowie jako karę za zbrodnię przekroczenia świętych praw kapłanów.

W takich to czasach, na 2 lata przed trzęsieniem ziemi, o którym też wspomina Zach. 14,5, pełnił posłannictwo prorocze Amos. Datę jego powołania możemy dokładniej określić na podstawie przepowiedni zaćmienia słońca (8,8). Według kanonu asyryjskiego eponimów B. było takie zaćmienie w r. 763 prz. Chr.

Wystąpienie Amosa przypada więc ok. r. 760 prz. Chr. W jego mowach nie ma żadnej aluzji do wypadków w r. 738 lub 734.

Osoba proroka. Amos pochodził z miejscowości Teko'a (Teku'a: Palästinajahrbuch 1921,31 nn.), leżącej 21 km czyli 4 godz. drogi na południe od Jerozolimy, na płaskowyżu wysokości 850 m. n. p. m. Tu stykała się rola uprawna ze stepem i pustkowiem judzkim, pasterze i wieśniacy zamieszkiwali tamtejsze okolice. A. był właścicielem trzód (1,1; 7,14), według 1,1 i LXX do 7,14 stad owiec, nadto według 7,14 hodowcą drzew morwowych, które rosły na obszarach nizinnych. O jego przeszłości i rodzinie nic nie wiemy. Z mów możemy odtworzyć obraz otoczenia, w którym żył, tryb życia i niebezpieczeństwa, na jakie był narażony. Żył w domu i na tułaczce, w wiosce i w mieście. Trzoda i strawa dla niej były przedmiotem jego troski. Nie obcą była mu praca winogrodnika i rolnika. Wynika to z licznych trafnych porównań i obrazów. Współczuje rolnikowi, gdy jego rola i niwy nawiedzone są klęską szarańczy (4,9; 7,1 - 2) i suszy (4,7; 7,4), gdy bydło ginie (4,10), w obrazie przesiewania ziarnka w przetaku widzi przyszły los swego ludu.

Znał życie wyższych sfer w Jeruzalemie, Samarii i Betelu, jaskrawo odbijające od prostoty i surowości obyczajów pasterza. Przypatrywał się życiu obywateli Samarii, słyszał o ich biesiadach, zbytku, gwałtach, ucisku ubogich, widział kosztowne pałace budowane kosztem biednych, robotników i murarzy ciężko pracujących, gromady sług i niewolników, usługujących bogaczom, kupców w bazarach Samarii, oszukujących swą klientelę, w bramach miast obserwował przebieg rozprawy sądowej, przekupnych sędziów, bezwzględnych oskarżycieli i nędzarzy, niewinnie oskarżonych. Był wśród pielgrzymów w Betelu i Jerozolimie. W tamtym mieście mógł poznać praktyki kapłanów, biesiady zamożnych obywateli, zepsucie starszych i młodszych, na wzgórzach Samarii orgie. Na drogach wiodących do Betelu, Gilgalu i dalekiej Bersaby spotykał karawany pielgrzymów, wśród nich młodzież, chłopów, pędzących bydło na ofiarę i niosących w koszach plony rolne i owoce.

Nie był to prosty pasterz. Mowy jego zdradzają dobrą znajomość dziejów własnego narodu, tzw. synów Izraela, od czasów

wyjścia z Egiptu, według opowiadań tzw. elohistycznych Pięcioksiągu, nawet podań o Sodomie i Gomorze (4,11), historii sąsiednich państw (Damaszku, Tyru, Gazy, Ekronu, Edomu, Moabu i Amonu), najnowszych wypadków w przedniej Azji ok. połowy VIII w. prz. Chr. Pobyt w Jeruzalemie, Betelu i Samarii dał mu sposobność usłyszenia świeżych wiadomości o zdarzeniach poza granicami Judei i Izraela; kupcy i różni posłańcy przynosili wieści z Damaszku i z Asyrii. Opowiadano o okrucieństwach wojsk damasceńskich, o metodach wojennych asyryjskich. Chociaż księga Amosa nie wymienia Asyrii, jednak z opisu wroga spoza Damaszku (5,27) i z tła historycznego wynika, że Izraelowi groził najazd wojsk asyryjskich.

Procksch O., Geschichtsbetrachtung und geschichtliche Überlieferung bei den vorexilischen Propheten. 1902, str. 7 — 13. 109 — 118.
Rieger J., Die Bedeutung der Geschichte für die Verkündigung des Amos und Hosea. 1929.
Rost L., Israel bei den Propheten 1937.
Kleinert P., Die Profeten Israels in sozialer Beziehung. 1905, str. 28—37.

Amos należy do typu homines religiosi i wizjonerów. Związany z Jerozolimą i jej świątynią, czcił Boga stwórcę, opiekuna i wybawiciela plemion izraelskich, znał pieśni kultowe, w szczególności hymn, torę kapłańską, do której nawiązuje (4,4 - 5; 5,6), prastare mity, podania, wierzenia ludu (np. o „dniu Pana"), kazanie i historię proroków, szlachetne postacie nazyrejczyków, w modlitwie przyczyniał się za ludem u Pana (Jahwe), Pana zastępów (Jahwe ṣebaot), a więc Boga Mojżesza, proroków, Dawida i kapłanów stolicy Judei, który ma swoje szczególne miejsce objawienia i mieszkanie w świątyni jerozolimskiej.

Amos - wizjoner miał niezwykłe przeżycie. Objawił mu się Jahwe; może to było na stepie judzkim. Widział Pana i słyszał jego głos. Doznanie swoje opisał w rozprawie z kapłanem Amazjaszem (7,10 - 17), do niego nawiązuje w słowach 3,8, a może i w 1,2. Aczkolwiek nie przedstawia nam go z punktu widzenia psychologicznego i nie podaje szczegółów, jednak z mów proroka wynika, że uzyskał nowe poznanie Boga i jego planu w najbliższych latach (3,7), Boga sądu. Zbliża się „dzień Pana" strasz-

ny i srogi, już się pokazują pewne znaki na niebie i na ziemi... Bóg przychodzi na sąd! (4,12).

Przeżycie proroka nie było rzeczą chwili. Była to walka wewnętrzna (7,1 - 3.4 - 6) aż do momentu, gdy inspiracja z góry opanowała myśl i wolę proroka, udzielając mu się w formie bezwzględnego nakazu działania.

Bóg działa: przemawia (1,2 i 7,15), karze...

Amos nie przeżywał mistycznego zachwytu lub szału ekstatyków kananejskich (por. np. 1 S. 10,10 - 11). Nie rozkoszuje się „słodyczą" przebóstwienia, nie ucieka się do środków odurzających lub muzyki, wywołującej u wielu ludowych wieszczków stan ekstazy, nie powołuje się na sny lub mantykę kapłańską.

Jego Bóg to wola moralna, która inspiruje wolę człowieka tak, że ten jest jakby pod przymusem, myśli myślą Boga, działa, bo Bóg działa, przemawia, bo Bóg się odzywa. Znamienne pod tym względem są słowa w 3,8.

Bóg działać będzie wśród ludu, nie jako zbawca i nauczyciel, lecz jako sędzia sprawiedliwy. Nikt tego nie przeczuwa, nikt o tym nie myśli. Chwili akcji Boga nikt nie zna, tylko prorok, wtajemniczony w plany Wszechmocnego (3,7). Taki decydujący moment w dziejach nadchodzi. W nim skupia się bezmiar czasów, w jednym „dniu" czy w kilku „dniach" łączą się wieki obecnego i przyszłego eonu świata.

Pan przychodzi do ludu izraelskiego. To poznanie uzyskał Amos i dlatego wystąpił jako prorok, nauczając, budząc nadzieję, napominając, potępiając grzechy i grożąc.

Działał na skutek wyraźnego nakazu Boga: „Idź! bądź prorokiem wobec ludu mego izraelskiego!" (7,15).

Od tej chwili, gdy Bóg odezwał się do niego i opanował jego wolę, Amos był ustami Boga i niejednokrotnie doznał inspiracji. Porzucił swą trzodę i udał się na północ. Może przemawiał i w Jerozolimie. Był w Samarii, gdzie wypowiedział szereg gróźb pod adresem bogaczy, pań, kupców i sędziów. W jesieni tego samego roku, którego wyprawił się z Judei, wystąpił wśród rzesz pielgrzymów w Betelu z niezwykłą wieścią o nadchodzącej kata-

strofie. Uczył właściwej czci Boga w szukaniu dobrego, wykonywaniu prawa moralnego i przestrzeganiu sprawiedliwości społecznej (5,4 - 6.14; 5,24), zwiastował zniszczenie kraju i pałaców (3,15; 4,2), niewolę bogaczy (6,7), zburzenie miejsc świętych (3,14; 5,5b; 7,9; 9,1 nn.), nienasycony głód Słowa (8,11), usunięcie władzy królewskiej (8,3a; 9,8).

Kapłan Betelu Amazjasz, bojąc się rozruchów na miejscu świętym i nie mogąc znieść gróźb proroka judzkiego (7,10 - 11), który w różnych miejscowościach wypowiadał groźby i potępiał niecne postępowanie Izraelitów tak, że „kraj" (7,10) był podniecony i przygotowany do buntu przeciw królowi i ustanowionemu porządkowi, doniósł Jerobeamowi o treści kazania „jasnowidza" judzkiego i uzyskał od niego nakaz wydalenia cudzoziemca z państwa północnego. Krótka była działalność Amosa w państwie izraelskim. Słowa jego pamiętano. Sam prorok spisał je i przekazał potomnym w dowód prawdy. Historia potwierdziła je. Dołączył do nich Słowa o lepszej przyszłości Izraela (9,11 - 12) pod berłem dynastii Dawidowej.

O dalszych jego losach nic nie wiemy.

Mowy proroka.

Amos przemawia jako „usta" Boże. We wszystkich prawie wypowiedziach odzywa się w 1. osobie (z wyjątkiem kilku, np. 3,3-6.7 - 8; 5,2.14 - 15.18 - 20). Odpowiednio do temperamentu proroka i mowy jego są krótkie, zdania zwięzłe, z odpowiednią pointą, pełne patosu, namiętnego gniewu, oburzenia, współczucia i litości. Obrazy często się zmieniają. Cechuje je konkretność i wyrazistość. Język odznacza się rozmaitością, zdradza pewne wulgaryzmy i przysłowiowe wyrażenia ludu. Prorok korzysta z formy dialogu, tory kapłańskiej i hymnu, nawiązuje do zwyczajów ludowych, wraz z płaczkami nuci pieśń żałobną nad upadkiem państwa (5,1 n). Do ożywienia i wyrazistości jego mów przyczyniają się wezwania do pewnych osób: „Słuchajcie!" (3,1; 4,1; 5,1), „Szukajcie!" (5,4.6.14.15), „Przychodźcie!" (4,4), „Idźcie!" (6,2), „Ogłaszajcie!" (3,9) i i. lub też pytanie.

Niezwykle poetycka jest jego dykcja. Posługuje się pewnymi wyrażeniami, formami i frazesami, rzadko spotykanymi w mowie potocznej. Stosuje negację w połączeniu z rzeczownikami (lo dabar), paronomazję, grę wyrazów i asonację. Często pojawiają się metafory, alegorie, symbolika liczb i porównania wzięte z życia ludzi, zwierząt i przyrody.

Mowy stanowią na ogół krótkie jednostki, mające specjalne obramowanie, na początku np.: „Tak rzekł Pan...", „Słuchajcie tego (Słowa)...", „Biada", „Szukajcie!", „W owym dniu!"; na końcu: „Wyrok Pana!" „Rzekł Pan". Nieraz nagły przeskok myśli świadczy o nowej jednostce. Wizje mają własne cechy charakterystyczne (7,1 - 3.4 - 6; 8,1 - 3; 9,1).

W obrębie mowy można zazwyczaj wyodrębnić części: groźbę i łajanie (wykazywanie winy jako uzasadnienie kary). Łączy je np. krótkie ki. Jest i odwrotny porządek, wtedy mamy na początku groźby np. laken (przeto). Są groźby bez uzasadnienia (np. 5,16 - 17; 8,9 - 10; 9,1 - 4; 7,11) i łajanie bez groźby (np. 5,12; 6,12).

Prorok grozi katastrofami w przyrodzie (wypowiedzi z Betelu), najazdem wroga lub wygnaniem (wypowiedzi z Samarii).

Mowy ujęte są rytmicznie. Rytm jest mieszany. Mamy proste dystychy (2:2), podwójne trójki (3:3): najczęściej spotykany rytm —, często spotykamy tzw. kina (np. 5,1 - 2; 3,3 - 8).

Löhr: Untersuchungen zum Buch Amos 1901.
Baumann: Der Aufbau der Amosreden 1903.
Winter: Analyse des Buches Amos (Th St Kr 1910, 323—74).
Lemcke I.: Die Prophetensprüche des Amos und Jesaja metrisch — stilistisch und literarisch-ästhetisch betrachtet 1914.
Beyer K.: Spruch und Predigt bei den vorexilischen Schriftpropheten 1933.
Wolff H. W.: Das Zitat im Prophetenspruch 1937.

*
* *

Dav. Heinr. Müller: Die Propheten in ihrer ursprünglichen Form I — II. 1896.
E. Sievers — H. Guthe: Amos metrisch bearbeitet 1907.
W. Staerk: Ausgewählte poetische Texte des Alten Testaments. Heft 2, Amos, Nahum, Habakuk, 1908.
Fr. Praetorius: Die Gedichte des Amos. Metrische und textkritische Bemerkungen, 1924.

Kompozycja księgi Amosa.

Księga Amosa składa się z następujących części:

1,1 nagłówek, nie pochodzący od Amosa.

1,2 motto Amosowe.

I. 1,3 — 2,16 wyroki liczbowe Amosa, z wyjątkiem 2,4 - 5.

II. 3,1 — 6,14 groźby Amosa przeciw Izraelitom, wśród nich 3 „Słowa": 3,1 nn. 4,1 nn. 5,1 nn. „Biada": 5,18 nn. 6,1 nn.

III. 7 — 9,6: 5 wizyj (7,1 - 3.4 - 6.7 - 9; 8,1 - 3; 9,1 4 nn.) Trzecia i czwarta rozdzielone są 7,10 - 17, czwarta i piąta groźbami: 8,4 - 14.

IV. 9,7 - 10 uzasadnienie gróźb (por. 3,1 - 8!).

V. 9,11 — 15: Zakończenie. Słowo Amosa 9,11 - 12 i dodatek późniejszy 9,13 - 15.

Wszystkie te części razem wzięte zawierają mowy w 1. osobie i wizje w 1. osobie, nadto opowiadanie o zdarzeniu Amosa w Betelu (7,10 - 17) i wyroki na ludy obce (1,3 - 2,3). Podobne zbiory spotykamy w księdze Izajasza, Jeremiasza i Ezechiela. Wyroki w części I były może wypowiedziane w Judei (w Jerozolimie), zakończenie też pochodzi z Judei. Część II zawiera 5 głównych mów głównie z Samarii, w części III jest 5 wizyj z Betelu, ale także kilka wypowiedzi (może z Samarii). W układzie księgi zaznacza się wyraźnie pewna myśl i praca redaktora judzkiego, jednego z uczniów duchowych Amosa, który pozostawił swe mowy w pierwotnej formie, łącząc niektóre z nich w większe jednostki (np. 1,3 - 2,16; 3,1 - 4,3) do których dodał wizje (7 - 9,6), a może doksologie (np. 4,13; 5,8 - 9; 8,8; 9,5 - 6).

W dzisiejszej księdze nie ma porządku ani rzeczowego, ani chronologicznego. Amos niewątpliwie niejedno Słowo napisał, nie wygłosiwszy go uprzednio. Wynika to z analizy takich wypowiedzi jak 8,11 - 12.13 - 14; 9,8 - 10.11 - 12, w których nie ma aluzji do słuchaczów, jak np. w Słowie 9,7. Spisał swe mowy, by jeszcze wobec potomnych spełnić powołanie proroka, a gdy spełnią się groźby, nawoływać do nawrócenia.

Wiara w moc Słowa proroczego, w szczególności groźby, sprawiła, że „uczniowie" proroków zbierali Słowa swych mistrzów, układali je według pewnych schematów. „Uczeni w Piśmie" traktowali je jako zbiór nauk, napomnień i obietnic. Tym się tłumaczy m. i. porządek mów Amosa w jego księdze. Najpierw podany jest obraz sądu nad obcymi ludami, potem nad ludem wybranym, w końcu zaś namalowany jest cudny obraz przyszłości mesjanicznej.

Z oryginalnego zbioru mów Amosa powstała prawdopodobnie po jego śmierci dzisiejsza księga. Później dołączono do niej kilka krótkich Słów, wstawiając je na stosownym miejscu np. 2,4 - 5. W dobie niewoli uzupełniono obrazem proroczym 9,13 - 15, tu i owdzie dodano kilka wyrazów wyjaśniających (np. w 9,9: wśród wszystkich ludów) lub wyrazy „Izrael" (3,14; 4,12; 7,10), „dom izraelski" (5,3; 7, 10), 'adonaj (1,8; 3,13; 4,2.5; 5,16; 6,8; 7, 1.4.5.6.7; 9,1).

Takie losy mów proroka winna uwzględnić interpretacja księgi.

Tekst.

Tekst hebrajski księgi Amosa zachował się na ogół w dobrym stanie. Niektóre wersety (np. 2,13; 4,2 - 3.10; 5,9; 6,1.10; 8,3) sprawiają poważne trudności egzegetyczne, zwłaszcza że nie wiele tu pomagają zasady rytmiki. Pewną pomocą są tutaj dawne przekłady: grecki, tzw. LXX z 2 w. prze. Chr., trzy późniejsze greckie: Akwili, Symacha i Teodocjona, przekład Syryjski (Syr.), parafraza aramejska czyli targum (T.) i Wulgata (V.) Hieronima.

Wydania tekstu hebrajskiego:
a) Ginsburga, Londyn 1926.
b) O. Procksha: Biblia Hebraica 3. wyd. 1933.
c) Theodore H. Robinson: The Book of Amos. Hebrew Text. London, 1923.
Wydania LXX:
Swete'a, Cambridge, 1912.
Rahlfsa, Stuttgart, 1936.
Specjalne prace tekstowo-krytyczne i wydania innych przekładów podane są w komentarzach, wyszczególnionych na końcu niniejszej pracy. Na uwagę zasługuje szczególnie komentarz Harpera.

Metoda wykładu.

W komentarzu do księgi Amosa ograniczam się do wykładu historycznego i teologicznego. Chodzi mi najpierw o wyodrębnienie jednostek literackich (mniejszych i większych), następnie o wykazanie sensu obecnego ich układu i powiązania w księdze Amosa. Kładę nacisk na egzegezę teologiczną, tak bardzo zaniedbaną w teologii ostatnich dziesiątków lat. Podstawą pracy interpretacyjnej jest dokładne zbadanie tekstu pod względem gramatycznym i filologicznym. Drugą jej fazą jest ujęcie jednostki i jej cech, wyjaśnienie treści i podłoża historycznego; trzecia i końcowa faza zajmuje się wykładem teologicznym jednostki w związku z główną jej myślą i całokształtem teologii proroka.

W ten sposób — moim zdaniem — można w przybliżeniu dojść do uchwycenia treści i wartości Słowa wypowiedzianego wprawdzie w pewnej chwili historycznej, ale mającego znaczenie ponadczasowe i wszechczasowe.

Słowo bowiem trwa wiecznie; zbliża słuchacza i czytelnika do Boga.

Ks. Jan Szeruda, Naukowe i nabożne badanie Pisma św., Warszawa 1926.

Wykład księgi.

1,1: Słowa Amosa, który należał do pasterzy z Teko'a, które widział o Izraelu za dni Uzjasza, króla judzkiego i za dni Jerobeama, syna Joasza, króla izraelskiego, na dwa lata przed trzęsieniem ziemi.

Uw.: Dibrê znaczy: słowa i zdarzenia (por. 1 Kr. 11,41 i i.). Redaktor księgi, który zebrał mowy i wizje proroka w jedną całość, opatrzył ją nagłówkiem, zawierającym najważniejsze wiadomości o Amosie i jego czasach. Amos należy do przeszłości; był prorokiem, który otrzymał Słowa w widzeniu (Iz. 2,1; Mi. 1,1) i zwiastował je obywatelom państwa północnego czyli izraelskiego. Mamy więc w księdze Amosa Słowa (1,3 — 6,14), wizje (7 — 9) i zdarzenie (7,10 - 17).

Niejeden fakt, o którym ona mówi, niejedna osoba w mowach prorockich wymieniona, należy do przeszłości — niezmienne jest Słowo. Było groźbą, napomnieniem, wezwaniem, nauką, zachętą,

nadzieją, pełniło się i na nowo uczyło, napominało, stawiając czytelnika, jak niegdyś słuchacza, przed samego Boga. To wiecznie żywe Słowo, wiernie spisane, nie mogło przejść bez echa u potomnych. Czytano i przyjmowano je z myślą o chwili bieżącej. To też nic dziwnego, że niejedna uwaga w formie komentarza Słowa mogła się dostać do tekstu, że czytelnik, natchniony wiarą prorocką, komentował fragmenty mowy zwiastuna Bożego.

Autor nagłówka, który jeszcze pamiętał trzęsienie ziemi, korzystał z danych, zawartych w roz. 7,7 - 17 o proroku, państwie izraelskim i jego królu. Pod względem formalnym nagłówek jest przeładowany. Zawiera on 2 notatki chronologiczne, z których końcowa pochodzi z czasów proroka i redaktora. Uwaga o pochodzeniu A. była współczesnym niepotrzebna.

Pierwotny tekst nagłówka brzmiał prawdopodobnie: „Słowa Amosa z Teko'a, które widział o Izraelu, na dwa lata przed trzęsieniem ziemi".

Szczegół o pochodzeniu i stanie Amosa jest o tyle ważny, że mówi nam, — podobnie jak 7,14 — iż Amos nie był zawodowym prorokiem. Jego dar proroctwa nie był przywilejem stanu, lecz darem boskim, zrodzonym z inspiracji. Słowo natchnione mieści się w księdze proroka.

Po tym nagłówku następują mowy prorocze od 1,3 — 6,14. Na początku mamy dłuższą mowę w 1,3 — 2,16, poprzedzoną słowem w 1,2, które brzmi jakby motto całości. Komentatorowie zazwyczaj ograniczają mowę proroka do 1,3 — 2,5, niektórzy jednak zaliczają do niej następne fragmenty aż do 3,8 włącznie. 1,3 — 2,16 to dłuższy poemat, złożony z 10 strof, złączonych refrenem i zapowiedzią kary Bożej. Treść każdej strofy zawiera 1) groźbę (refren), 2) uzasadnienie groźby i 3) opis sądu Bożego. Ostatnia strofa pod względem budowy odbiega od schematu poprzednich; 2 i 3 część jest obszernie ujęta. I pod względem rytmicznym wszystkie strofy mają pewne wspólne cechy. Część 1 i 3 ma podwójne trójki, 2-ga natomiast ma piątki. Z powyższych względów 1,3 — 2,16 stanowi całość, zbiór gróźb przeciwko ludom obcym, przypominający Iz. 13 — 23, Jer. 46 — 51 i Ez.

25 — 32. Zaczyna od Damaszku, przechodzi do państw nadmorskich (filistyńskich i państwa Tyru), mówi o Edomie, następnie o 2 państwach w Zajordaniu: amonickim i moabickim, a kończy wypowiedziami przeciw Judei i Izraelowi.

1,2 I rzekł: „Gdy Pan ryczy z Syjonu
i z Jeruzalemu wydaje głos swój,
więdną niwy pasterzy
i schnie szczyt Karmelu".

Uw.: Jahwe tłumaczę wg LXX: Pan.

Taki jest początek proroctwa Amosa. W podobny sposób przemawia później Joel 4,16 i Jer. 25,30. Treścią jego jest opis głosu Pana, który ma w świątyni jerozolimskiej swoje miejsce zjawienia. Jak lew, który opuszcza jamę i ryczy, szukając zdobyczy, tak Pan odzywa się ze swego Przenajświętszego i przejmuje strasznym lękiem wszystko, co żyje. Głos jego majestatycznej mocy słyszy człowiek w katastrofach trzęsienia ziemi, w grzmocie, burzy, ogniu, wichurze (por. ps. 29,5 nn i 1 Kr. 19,11 nn). Posucha nawiedza zielone niwy tak, że pustoszeją (Jer. 4,25 nn 28; 9,9; Iz. 33,8 — 9) burza niszczy nawet przepiękny, zalesiony wierzch góry Karmel, na której przed stu laty rozegrał się sąd Boży, zwiastowany przez Eliasza. Pańska jest ziemia, do niego należy nie tylko Judea z Syjonem, lecz także Izrael z Samarią, Betelem i Karmelem, a więc cały kraj: Jer. 9,9; ps. 65,13. Pan daje życie, ale zsyła także zniszczenie i śmierć. Prorok zna głos Pana. Jest to głos gniewu Wszechmocnego. Z tą wieścią występuje.

Zapowiedź sądu Bożego, owego „dnia gniewu", „dnia Pana" rozwija zbiór gróźb w 1,3 — 2,16.

1,3 Tak rzekł Pan:
„Dla trzech przestępstw Damaszku i dla czterech nie cofnę tego!
Przeto że młócili bronami żelaznymi Gilead.

4. I ześlę ogień na dom Hazaela, aby pochłonął pałace Benhadada.

5. I połamię zaworę Damaszku
i wytępię obywatela z doliny Awen

i dzierżącego berło z Bet-Edenu
i pójdzie w niewolę lud aramejski do Kiru — mówi Pan.
6. Tak rzekł Pan:

Dla trzech przestępstw Gazy i dla czterech nie cofnę tego!

Przeto, że uprowadzili pełną liczbę brańców, aby ich wydać Edomowi.
7. I ześlę ogień na mur Gazy, aby pochłonął jej pałace.
8. I wytępię obywatela z Azotu
i trzymającego berło z Askalonu.
I obrócę rękę moją na Ekron tak, że zginie ostatek Filistynów — mówi Wszechmocny Pan.
9. Tak rzekł Pan:

Dla trzech przestępstw Tyru i dla czterech nie cofnę tego!

Przeto że wydali Aramowi pełną liczbę brańców, a nie pomnieli na przymierze braterskie.
10. I ześlę ogień na mur Tyru, aby pochłonął jego pałace.
11. Tak rzekł Pan:

Dla trzech przestępstw Edomu i dla czterech nie cofnę tego!

Przeto że ścigał mieczem brata swego stłumiwszy w sobie wszelką litość, a gniewem swym ustawicznie pałał i zapalczywość swoją chował bez przestania.
12. I ześlę ogień na Teman, aby pochłonął pałace Bosry.
13. Tak rzekł Pan:

Dla trzech przestępstw synów Amona i dla czterech nie cofnę tego!

Przeto że rozcinali brzemienne w Gileadzie, tylko aby rozszerzyć granice swoje.
14. I rozniecę ogień na murze Rabby, aby pochłonął jej pałace
wśród okrzyku w dzień walki,
z wichrem w dzień zawieruchy.
15. I pójdzie król ich w niewolę wraz z książętami swymi — mówi Pan.
2,1 Tak rzekł Pan:

Dla trzech przestępstw Moabu i dla czterech nie cofnę tego!

Przeto że spalił kości króla Edomu na popiół wapienny.

2. I ześlę ogień na Moab,
aby pochłonął pałace Kerijjot;
i zginie Moab w tumulcie
wśród okrzyku i przy głosie trąby.
3. I wytępię sędziego spośród niego
i wszystkich jego książąt zabiję wraz z nim — mówi Pan.
4. Tak rzekł Pan:

Dla trzech przestępstw Judy i dla czterech nie cofnę tego!

Przeto że wzgardzili zakonem Pana
i ustaw jego nie przestrzegali;
bo zwiodły ich kłamliwe ich bożyszcza,
które naśladowali ojcowie ich.
5. I ześlę ogień na Judę,
aby pochłonął pałace Jeruzalemu.
6. Tak rzekł Pan:

Dla trzech przestępstw Izraela i dla czterech nie cofnę tego!

Przeto że sprzedawają sprawiedliwego za pieniądze, a ubogiego za parę sandałów.
7. Depcą w proch ziemi głowę biednych,
a prostaczków z drogi spychają;
i syn z ojcem swym chodzi do jednej dziewki, plugawiąc moje imię święte.
8. I na szatach zastawionych rozkładają się przy każdym ołtarzu
i piją wino zasądzonych w domu Boga swego.
9. Chociaż ja wytępiłem Amorejczyka przed wami,
którego wysokość równała się wysokości cedrów,
który był silny jak dęby;
wszakże skaziłem owoc jego z wierzchu,
a korzenie jego u dołu.

10. Chociaż ja wyprowadziłem was z ziemi egipskiej
i prowadziłem was po pustyni czterdzieści lat, abyście posiedli ziemię Amorejczyka.
11. Nadto wzbudzałem spośród synów waszych proroków,
a spośród młodzieńców waszych nazyrejczyków — czyż nie tak jest, synowie Izraela? — wyrok Pana.
12. Lecz wy poiliście nazyrejczyków winem, a prorokom zakazywaliście mówiąc: „Nie prorokujcie!”
13. Oto zaskrzypię pod wami tak,
jak skrzypi wóz, pełen snopów.
14. I nie będzie ucieczki dla chyżego,
ani mocny nie zdoła natężyć siły swojej,
a bohater nie ocali życia swego,
15. I łucznik nie ostoi się,
a chyży w nogach swoich nie uratuje się,
ani jeździec nie ocali życia swego.
16. A kto mężnego jest serca między bohaterami,
nago uciecze w on dzień” — wyrok Pana.

Uwagi tekstowo - krytyczne: 1,9 b czyt. אֲרָם zam. אדם 1,11 b czytam וַיִּטֹּר cum Syr. V. — שָׁמַר לָנֶצַח (wg. LXX) — 2,2b czyt. וּבְקוֹל c. LXX Syr. T.—2,3 czyt. suf. r. m.: קרב׳ה – שריו— 7 czyt. הַשָּׁפִים (שוף < = שאף deptać), w 8b: Wszechmocny— nie ma w LXX—9a czyt. מפניכם — 13a. מעיק pojmuję wg. arab. ʻâka = skrzypieć — 15a czyt. c. LXX: יְמַלֵּט.

Prorok zwiastuje nieodmienną wolę Boga. Do tego jest powołany. Powołuje się na wyraźne polecenie, które przytacza w I. osobie, na jego wyrocznie, które głosi jako jego wierny sługa. Słowa proroka mają specyficzne cechy formalne. Zaczynają się od uroczystej formułki: „Tak rzekł Pan”, a kończą się słowami: „mówi Pan” (brak w 1,10. 12; 2,5) lub: „wyrok Pana”.

Słowa, wypowiedziane w różnych chwilach, mające różnorodne tło dziejowe, występują tutaj w dłuższym kazaniu proroczym. Prorok nie występuje z pewną nauką o Bogu, przedstawia raczej bliskie działanie karzącego Boga, a pod koniec przedstawia działanie tego Boga w przeszłości. Bóg działa jako zbawca, wódz,

ojciec — wychowawca, lecz nieraz — a tę treść przynosi Amos — jako srogi sędzia, którego wyrok jest niezmienny, nieodwołalny: „nie cofnę tego". Jego prawo obejmuje cały ówczesny znany świat. Juda i Izrael ma „zakon Pana", zbiór ustaw religijno-moralnych, sąsiedzi zaś mają ogólne prawa humanitarne, obowiązujące ludy w ogóle, a bratnie w szczególności. W połowie VIII w. przed Chr. odzywa się prorok broniący zasad moralności powszechnej i niepisanego prawa narodów, którego stróżem jest Bóg. Lud i państwa, które od czasów Dawida i Salomona były w stosunkach kulturalnych i politycznych z Izraelem, mającym zakon i proroków, dopuściły się wielu (trzech, czterech, por. łac. terque quaterque) przewinień (paešaʿ dosł. opór, bunt przeciw ustanowionemu porządkowi). Lista tych przewinień jest długa. Państwo damasceńskie za panowania okrutnego Hazaela i jego syna i następcy Benhadada zniszczyło Gilead (Zajordanie), tratując je tak, jak woły, które młócą zboże prymitywnymi narzędziami, podobnymi do sań, a od spodu do brony. Filistynowie Gazy, Azotu, Askalonu i Ekronu — nie wymienione miasto Gat leżało na pograniczu filistyńsko-judzkim i może wówczas należało do Judei — ogołocili całe miejscowości pograniczne Judei z ludności i jeńców sprzedali Edomitom, odwiecznym wrogom Judejczyków i Żydów. Działo się to za Jorama, króla judzkiego w r. 845 (2 Kron. 21,16 n; Joel. 4,3.6). To samo uczynili z ludnością Galilei kupcy feniccy Tyru, który był w przyjaznych stosunkach z Dawidem i Salomonem, żył z Izraelem ówczesnym w „bratnim przymierzu". Edomici, niepomni wspólnego pochodzenia od praojca Izaka i powodując się złością, tępili mieczem bratni lud. Poprzez wieki trwał stan walki Edomitów z Izraelitami i przybierał nieraz bardzo ostre formy. W nieludzki i barbarzyński sposób traktowali półnomadyczni Amonici osiadłe grupy izraelskie Zajordania. Pragnąc rozszerzyć swe siedziby i zdobyć łupy mordowali ludność, nie szczędząc nawet brzemiennych. Ich południowi sąsiedzi, Moabici, zbezcześcili groby króla edomskiego, wasala Judei, którego kości spalili na stosie. Te oto grzechy wylicza i charakteryzuje prorok. Stanowią one dostateczne

uzasadnienie kary Bożej w dziejach. Istnieje związek między karą a winą. Ta prawda jest jasno uwydatniona w groźbach prorockich. Bóg jako sędzia wymierza wyrok i ma moc go wykonać. Dzieje dostarczały i dostarczają licznych przykładów, są bowiem według słów poety „sądem świata". Zwiastunami tego sądu byli prorocy, wśród nich Amos.

Cóż on wieszczy?

Damaszek, stolica wielkiego państwa, założonego przez Hazaela, zostanie zajęty. Wróg skruszy zawory bram miasta, spali baszty i pałace, wymorduje obywateli „doliny bałwanów" (Celesyria?) i pozbawi życia władcę (Bet Eden = Bet Adin, może okolica Edesy), a resztę ludności zabierze do niewoli, do dalekiego Kiru (Ur?), skąd przyszli Aramejczycy. — Ten sam los spotka Filistynów, Tyr, Teman (płn. dystrykt Edomu Ez. 25, 13) i twierdzę Bostra (= el Busaire), stolicę państwa Amonitów (= Amman) i ich króla, nadto Kir moabski (Kureijat na płn. zach. od Dibon). W tych 6 strofach mowa jest o zabraniu do niewoli władców Damaszku i Amonu oraz zabiciu władców filistyńskich i moabickich przez bliżej nieznanych wrogów, którzy działają jako narzędzie Boskie. Tak się przedstawia wieść proroka; w szczegółach rozwinięta, pełna jest tajemnic, przede wszystkim z powodu przemilczenia nazwy wroga i jego ojczyzny. Zbiór wypowiedzi proroka przedstawia grozą przejmujący obraz katastrof. Ze wszystkich stron nadciąga burza, niebo pokryte ciężkimi obłokami. Na horyzoncie pojawiają się raz po raz błyskawice. Pioruny uderzają w bogate i wielkie pałace — Pan się zjawia, aby karać grzech. W jego ręku dzieje i przyroda; bóstwa sąsiadów Izraela, nie wymienione, nic nie mogą wskórać, nie potrafią odwrócić upadku swych państw i strasznego losu swych wyznawców. W starożytności biblijnej losy państwa związane były z życiem bóstw, których działanie ograniczało się do terytorium państwowego, narodowego (1 S. 26,19). Gdy lud ginie i bóstwo jego ginie. Zewnętrznym znakiem ujarzmienia było m. i. zabranie kosztownych posągów bóstw i symbolów religijnych. Amos nie wymienia żadnego bóstwa, a więc ani Milkoma,

ani Kamosza ani Dagona ani Melkarta ani Hadada itd. Zna tylko Jahwę, jako jedynego Pana narodów, Boga prawa i moralności. Jako prorok słyszy jego głos, zna jego wolę i zwiastuje ją. To, co jest treścią jego świadomości i przeżycia, zwiastuje w obrazach barwnych, zwięzłych, ale ponurych, bo Bóg, Pan i sędzia świata, się gniewa.

Niezawodnie Amos, jak inni prorocy, obserwował wypadki polityczne w sąsiednich krajach i z rozważań snuł myśli o dalszym biegu dziejów. Lecz nie chłodna refleksja rozumowa lub zdolność przeczuwania kazały mu przemówić. Byłby bowiem podobny do tych licznych „kłamliwych" proroków ludowych, którzy wieszczeniem o upadku mocarstw pogańskich usypiali sumienie i odpowiedzialność moralną swych ziomków. Wystąpienie jego było spowodowane aktem samego Boga, który go powołał. Bóg całego ludu, a więc nie tylko Judy, to Bóg ludów. W perspektywie proroczej, ze stanowiska Boga ogląda i przedstawia przyszłość tych ludów. Punkt widzenia proroka jest religijny i moralny, niezależny od nastawienia politycznego i wszelkich rozumowań.

Amos jest prorokiem etycznego monoteizmu. Sąd ten opiera się także na analizie mów o Judzie i Izraelu. Pierwsza ma cechy dodatku. O Judzie bowiem mówi także 2, 6 — 16, a treść 9, 11 — 12 jest przeciwieństwem 2, 4 — 5.

Juda otrzymał zakon, objawienie woli Bożej, największy skarb, którego nie miały inne ludy. Wskazania Boskie w pierwszym rzędzie dotyczą naśladowania Boga. Tym największym dobrem, najszczytniejszym ideałem wzgardzili Judejczycy, obierając sobie „mamidła", które zawodzą i nie dają pomocy. Dzieje bałwochwalstwa są dawne. Już ojcowie je uprawiali w czasach wędrówki i po zajęciu Kanaanu. To jest ich główny grzech, który szerzył się i rósł poprzez całe generacje. Przeszłość ludu nacechowana jest apostazją: oto sąd proroka. To też Bóg wymierzył Judejczykom taką samą karę jak poganom. Siedliska zarazy moralnej i zepsucia zostaną zniszczone. Jerozolima zostanie nawiedzona wojną. Odstępstwo jest grzechem śmier-

telnym. Pod koniec 8-go wieku prz. Chr. Jerozolima była oblężona przez wojska asyryjskie, lecz ostała się. Los wielu stolic palestyńskich dzieliła znacznie później. Uderza nas sąd o Judzie, tym bardziej, że w następnej wypowiedzi Amos ma na myśli także Judejczyków. Dlatego też niektórzy komentatorowie w. 2, 4—5 nie przypisują Amosowi, lecz autorowi z końca 7. w., co uważam za prawdopodobne.

To, co później w mowie do Judy wypowiedziano ze stanowiska religijnego, prorok ujmuje w mowie do Izraela, do którego zalicza i Judejczyków, z punktu widzenia religijno-moralnego, potępiając główne grzechy w życiu społecznym.

Zakon jest miernikiem stosunku ludu do Boga.

2,6 — 16: Pierwszy zarzut skierowany jest przeciw złemu *sądownictwu* izraelskiemu. Prorok wypowiada swą mowę niezawodnie w stolicy państwa, może w Samarii lub w Jeruzalemie. Sądy odbywały się w bramie miasta, przy czym sędziowie pełnili swe funkcje bezpłatnie. Niewinnie oskarżony Izraelita nie mógł dochodzić swych praw, gdyż wpływowi bogacze potrafili przekupstwem pozyskać dla siebie sędziów i spowodować wyrok, skazujący ubogich, którzy nieraz stali się niewolnikami (2,6) za drobnostkę, odpowiadającą wartości „pary sandałów".

To znieważanie godności ludzkiej wyrażało się także w stosunku bogaczy do niższych sfer społecznych (dallim), do „cichych" (ʻanauim), którzy nie brali udziału w przewrotach społecznych i politycznych, a żyli tylko nadzieją. *Ucisk i gwałt,* nieludzkie obchodzenie się z biednymi, których bogacze depczą jak „proch ziemi", usuwają ich z „drogi", powodując ich upadek (2,7a). Oba wymienione rodzaje grzechu zrodziły się na tle *niemoralnego,* wypaczonego kultu. Oto, co mówi o nim prorok: Na miejscu świętym, gdzie czczono, uwielbiano, w modlitwie wzywano „święte imię" Boga, w najbliższym sąsiedztwie ołtarza, na którym spalono ofiarę na cześć Boga, zagnieździła się niemoralność. Ojciec i syn dopuszczali się nierządu z kultową nierządnicą, niwecząc najświętsze uczucia, jakie Bóg włożył w serca ludzkie, uczucie miłości ojcowskiej i synowskiej, znieważając święte imię Boże.

Gdzie nie było „świętej czci" dla Boga i jego imienia, zanikała cześć dzieci dla ojca (2,7b). Jeszcze inny fragment uroczystości kultowej przedstawia nam prorok. Rodziny bogatych Izraelitów urządzały sobie *biesiady* w pobliżu ołtarza. „Na zastawionych szatach rozkładają się" — zamiast zostawić ubogim okrycie, które im było w dzień i chłodną noc potrzebne, a którego nie wolno było zatrzymywać (Ex. 22,25 n; Dt. 24,12 — 13). Biesiadnicy pili wino, zakupione z grzywny, nałożonej na biednych, albo też zabrane im w formie kary (2,8). A przecież wino należy do potrzeb biednych (Gen. 5).

Ubodzy, przechodząc do świątyni koło takich grup biesiadników, patrzą na obrazy zepsucia na dziedzińcu domu Bożego, gdzie należy raczej Boga chwalić i przypominać sobie jego cuda.

Tak więc w krókich słowach prorockich mieści się potępienie niesprawiedliwości w sądach, ucisku społecznego, niemoralności i zbytku.

Izraelici, hołdując zmysłowości i dbając o własne potrzeby i rozkosze, zapomnieli Boga żywego, działającego i sądzącego, Boga - opiekuna i władcy dziejów. Prorok przypomina im to wszystko, co Bóg uczynił dla ludu swego. Uczy oceniać historię tego ludu z punktu widzenia religijnego. Przedstawia więc następujące dzieła Boże z niedawnej i dalszej przeszłości: a) wytępienie Amorejczyków, pierwotnej ludności Kanaanu, która zginęła dla zepsucia obyczajów, mimo że była wzrostem i siłą podobna do cedrów i dębów (2,9). Została doszczętnie wytępiona jak te drzewa leśne. b) Jahwe wyprowadził Izraelitów z Egiptu, prowadził ich 40 lat drogą pustynną jako koczowników i wprowadził ich do kraju Amorytów, który jako ludność osiadła nabyli na własność (2,10). c) I w dalszej historii ludu Bóg działał. Gdy groziło niebezpieczeństwo zwyczajów, obyczajów pogańskich i bałwochwalstwa, „wzbudził" Bóg proroków i nazyrejczyków. Prorok ma na myśli zwiastunów Słowa, inspirowanych przez Boga, w rodzaju Mojżesza, Samuela i Eliasza, którzy głosili wolę Bożą, występując z ramienia Boga jako jego „usta" (Ex. 4,16; 7,1). I nazyrejczycy w czasach proroka

mieli już swoją historię. Byli to młodzieńcy, pełni zapału religijnego, którzy poświęcili się Jahwie, przestrzegając bezwzględnej abstynencji w różnych rzeczach (Nu 6; Jdc. 13 — 16; 1 S. 1,11) np. picia wina i głosząc hasło powrotu do ideału odległej przeszłości bohaterskiej. Do takich nazyrejczyków należał Samson (Jdc. 13,5.7), Samuel, a później Jan Chrzciciel (Mt. 11,18; Łk. 1,15). Tak więc obok dóbr materialnych przodkowie otrzymali od Boga dary ducha (2,11). Lecz jak oceniali te dary?

Prorokom zabraniali mówić, uniemożliwiali ich wpływ duchowy na lud, nazyrejczyków zaś zmuszali pić wino i w ten sposób unieważniać ślubowanie (2,12).

Tak więc teraźniejszość i przeszłość są wielkim oskarżeniem ludu przed Bogiem. Taki jest sens skargi proroka, który też zwiastuje sąd.

Dzień sądu (w. 16) będzie straszny i nagle nadejdzie. Poprzedzi go trzęsienie ziemi, które zaskoczy Izraelitów walczących z wrogiem: chyżego, mocnego, bohatera, łucznika i jeźdźca. Chyżość, męstwo i dzielność bohaterska w chwili paniki nic nie pomogą. Ziemia się rozpadnie, pochłaniając ciała uciekających. W dalszych wypowiedziach podaje prorok inne szczegóły owej „dies irae".

Tak więc nie tylko sąsiedzi Izraela, lecz także on sam skazany jest na sąd Boży. Będzie to sąd powszechny. Rozdział 1,3 — 2,16 przedstawia nam jego obraz.

Takie jest postanowienie Boga świętego i sprawiedliwego. Jest ono nieodwołalne, a zależy wyłącznie od wolnej woli Boga.

3,1 — 2.

w 1: Słuchajcie tego Słowa, które tak wypowiedział Pan o was, Izraelici, o całym rodzie, który wyprowadziłem z niewoli egipskiej:

2: „Tylko was znam spośród wszystkich rodów ziemi, dlatego nawiedzę was za wszystkie winy wasze".

Bóg w zaraniu dziejów, powodowany łaską, „poznał", tzn. wybrał (Gen. 18,19; Jer. 1,5) klany izraelskie, żyjące w niewoli egipskiej. Dał nadzieję lepszego jutra, natchnął otuchą, wolę

zagrzał do czynu wyzwoleńczego, „wyprowadził” z Egiptu. Ten akt zbawczy zapoczątkował społeczność Boga z ludem podobną do związku małżeńskiego. Amos podziela z ludem wiarę w „wybranie”, lecz jej treść inaczej tłumaczy i inne z niej wysnuwa wnioski. Do wybrania, którego wyrazem jest uroczyście zawarte przymierze synajskie, należy dwóch partnerów: Bóg jako inicjator i lud, który w wierze przyjmuje akt Boga. Wybraniu winno odpowiadać gorliwe posłuszeństwo i zaufanie ludu. Doznanie łaski nie może usypiać sumienia i zwolnić wybranego od odpowiedzialności moralnej. Bóg bowiem jest osobowością moralną i wymaga od wybrańca pełnego oddania i działania w wierze. Odrzucenie Boga, bezczeszczenie świętości — to grzech nieprzebaczalny. Wybranie nie obowiązuje Boga do łaskawej opieki bez względu na grzechy ludzkie, przeciwnie, jest ono nie tylko aktem życzliwości, lecz także żądaniem i przeznaczeniem: „A wy będziecie mi królestwem kapłańskim i narodem świętym” (Ex. 19,6). Żądanie Boga jest absolutne. Bóg święty niczego nie przepuści, „nawiedza” za winy.

To moralne ujęcie istoty wybrania i moralne uzasadnienie eschatologii sądu i kary jest novum w kazaniu Amosa.

Czy prorok ma prawo przekreślić wierzenia ludu i wieszczyć mu z ramienia Boga sąd? Na czym opiera się to prawo?

Oto pytania, na które odpowiada Słowo 3,3 — 8:

3. Czyż dwóch idzie razem, jeśli się nie umówili?
4. Czyż lew ryczy w lesie, jeśli nie ma łupu?
Czyż sidło podnosi się z ziemi, jeśli rzeczywiście nic nie pochwyciło?
5. Czyż ptak spada na ziemię, jeśli go pocisk nie trafił?
Czyż sidło podnosi się z ziemi, jeśli rzeczywiście nic nie uchwyciło?
6. Gdy zabrzmi trąba w mieście, czyż lud się nie lęka?
Czyż dzieje się jakie nieszczęście w mieście, którego by Pan nie dokonał?
7. Zaiste, nic nie czyni Wszechmocny Pan, chyba że objawi swym sługom, prorokom, swój plan.

8. Gdy lew ryczy — któżby się nie bał?

Gdy wszechmocny Pan przemówi, któż by nie prorokowł?

Uwaga: w w. 5a na podstawie LXX opuszczam p ıh.

Proroctwo nie jest kwestią woli człowieka, lecz zależy od Boga. Między wolą i tajemniczym planem Boga a Słowem proroczym istnieje związek przyczynowy, taki sam, jaki jest w świecie widzialnym, w przyrodzie. To przedstawia Amos na kilku przykładach, które wykluczają przypadek. Z pewnych objawów, zjawisk i zdarzeń można wnosić o przyczynach: dwaj wędrowni idą razem — widocznie się umówili, lew ryczy — widocznie ma łup (por. w. 4b), ptak jak strzała spada na ziemię, został trafiony pociskiem, pułapka zamyka się, tzn. że ptak w nią wpadł. Z niektórych faktów można snuć wnioski o skutkach. Gdy w mieście strażnik zagra na rogu, ostrzegając obywateli przed nadchodzącym niebezpieczeństwem, wszyscy drżą. Gdy na miasto spada nieszczęście, można śmiało twierdzić, że Pan jest bliski i zacznie działać. Różnie sobie tłumaczono katastrofy; wywodzono je od demonów albo od bóstw. Prorok zna Pana jako władcę dziejów i świata. Od Pana wszystko pochodzi, dobre i złe (Iz. 45,7; Tr. 3,38). Jak w świecie materialnym wszystkie zjawiska oparte są na pewnej prawidłowości, tak i w dziedzinie ducha panuje porządek i prawidłowość życia. Bóg jako istota moralna nie jest kapryśny i nieobliczalny, nie dzieli władzy z innymi mocami. Jego wolę można poznać, jego tajemnicze plany, zasłonięte dla oczu śmiertelnika, są znane prorokom. Żadne działanie Boga nie jest skryte, objawia je Bóg „swym sługom". Daje im dar i zdolność przewidywania, inspiruje ich i zasila nowym poznaniem. Bez proroków śmiertelnicy nie mogliby się orientować w różnorodności zjawisk i zagmatwanym kompleksie wypadków dziejowych. Myśl Boża (logos) potrzebuje zwiastunów, pośredników. Są nimi prorocy. Nie rozporządzają oni jakąś wiedzą ezoteryczną, niedostępną dla ogółu, przeciwnie, ich Słowo jest proste i zrozumiałe, treść dostępna dla wszystkich. Znają myśl Pana i głoszą ją w Słowie — oto ich przywilej i zadanie. Gdy odzywa się prorok (hinnabe'), znaczy to, że działa Bóg. Prorok czuje

jego moc, widzi ślady jego stóp w dziejach, słyszy jego Słowo. Nie może milczeć, bo czuje w sobie przymus. Jak człowiek zdjęty jest trwogą, gdy słyszy ryk lwa, tak prorok jest pod wpływem inspiracji, która opanowuje całe jego jestestwo i skupia myśl koło spraw Bożych. Pomiędzy słowem proroka a Słowem Bożym istnieje ścisły związek, związek przyczynowy. Prorok może się legitymować tylko żywym i działającym Bogiem.

Tak tłumaczy i usprawiedliwia Amos swoje wystąpienie i zapowiedź kary Bożej.

Z tym Słowem łączą się w dzisiejszej księdze wypowiedzi Amosa przeciw mieszkańcom Samarii: 3,9 — 4,3

3,9 — 11

w 9: Ogłaszajcie w pałacach Azotu i w pałacach w ziemi egipskiej i mówcie:
„Zbierzcie się na górze Samarii
i zobaczcie wielkie zamieszki w niej
i ucisk w niej!"
10. „Bo nie umieją czynić tego, co prawe — wyrok Pana.
Gromadzą gwałt i grabież w pałacach swoich".
11. Dlatego tak rzekł Wszechmocny Pan:
„Wróg otoczy kraj
i zniesie moc twoją
i splądrowane będą pałace twoje".

Uw.: w 9a, zamiast „Azot" w LXX jest Asyria. Lecz Amos nie wymienia tego państwa; 9b: „na górze" (wg. LXX) zam. „na górach"; w 11a: צר יסובב (wg. Wellhausena) zam.: „wróg i wokoło kraju".

Krótka wypowiedź proroka (ne'um Jahwe) grozi najazdem wroga, który zaleje kraj, zniesie twierdze i zagrabi bogactwa pałaców, siedlisk gwałtu i grabieży. Stolica państwa płn., Samaria, założona i ufortyfikowana przez Omriego, przewodzi w złem. Panuje w niej wielka wrzawa, odzywa się w niej głos rozpaczy i narzekania ubogich na bogaczy z powodu ucisku. Mieszkańcy Azotu filistyńskiego i dalekiego Egiptu, bogacze cudzoziemscy

wzywani są na świadków przez posłańców izraelskich. Mają na tyle poczucia moralnego, że mogą wydawać sąd o Samarii. Staną więc jak na rozprawie sądowej dwaj świadkowie (Nu 35,30; Dt. 17,6; 19,15) w sprawie zbrodni społecznej i braku poczucia moralnego. Samarytanie tak bowiem są zdeprawowani, że w ogóle nie potrafią dobrze czynić. To już nie jest konkretny grzech, w mowach proroka wymieniony, lecz grzeszny habitus, który nie może się ostać przed Bogiem. Prorok przeciwstawia człowieka Bogu, grzesznika wszechmocnemu Panu, sędziemu, który karze.

O strasznej karze Boga mówi następna wypowiedź proroka:

3,12

Tak rzekł Pan:
„Jako wyrywa pasterz z lwiej paszczęki dwie łydki lub chrząstkę ucha, tak uratowani będą synowie Izraela, którzy rozpierają się w Samarii na wezgłowiu łoża albo na damasceńskim dywanie".

Uw: w 12 b 3: Demesek jako nomen rectum na pierwszym miejscu, zob. ZAW. 1936, 270 nn.

Jest w tym krótkim słowie znamienny szczegół z życia obyczajowego Samarii. W pałacach bogaczy panuje przepych: są tam kosztowne sofy i adamaszkowe (z Damaszku) dywany. Prorok potępia zbytkowne życie tak, jak w poprzednim słowie pośrednio potępił kulturę materialną i bogactwa, w bezecny sposób nabyte. Tak pojmuję ten werset; inaczej tłumaczy go np. Cramer: Izraelici wyratowani będą z kawałkiem pościeli i częścią łóżka. Ród zniewieściałych Izraelitów, przyzwyczajonych do próżniactwa, nie ujdzie strasznego sądu; zostaną zupełnie zniszczeni, wytępieni, rozszarpani jak trzoda, szarpana przez lwa, z którego paszczy pasterz może wyrwać tylko kawałki ciała: dwa uda i koniuszek ucha jako dowód nieszczęścia, za które nie odpowiada (Ex. 22,12 — por. Gen. 31,39; 1 S. 17,34 n). To, co ostanie się z ludu po wielkim sądzie Boga, nie będzie mogło żyć. Pozostaną tylko ślady istnienia w przeszłości.

O przepychu w Samarii mówi także następna, trzecia wypowiedź proroka: 3,13 — 15, wyraźnie zaznaczająca się jako odrębna jednostka charakterystycznym wstępem i zakończeniem. Początkowe słowa nawiązują do w. 9:

13: „Słuchajcie i świadczcie przeciwko domowi Jakubowemu!
— wyrok Wszechmocnego Pana, Boga zastępów, —
14. Bo dnia, którego nawiedzę winy Izraela na nim,
nawiedzę ołtarz Betelu;
i odcięte będą narożniki ołtarza
i spadną na ziemię.
15. I rozwalę pałac zimowy wraz z pałacem letnim
i runą pałace z kości słoniowej,
a nadejdzie koniec na wielkie domy" — wyrok Pana.

Uwaga do w. 13: Wszechmocny Pan, Bóg zastępów. Nazwa Boga, używana w 11 różnych odmianach 269 razy w Starym Testamencie: w księgach Samuelowych, Królewskich, Kronik i prorockich, w psałterzu — z wyjątkiem Joela, Ezechiela, Abdiasza, Jonasza, Ozeasza, Micheasza, Nachuma, Habakuka i Daniela. Wskazuje ona 1) na moc zwycięską Jahwy, reprezentowanego przez arkę — 2) oznacza moc Jahwy jako Pana przyrody, 3) wszechmoc i majestat Pana w ogóle; w. 14 a: sing. ołtarz.

Dzień sądu Bożego — to dzień nawiedzenia ludu za winy. Lubowali się Izraelici doby Amosa w kosztownych pałacach, pośród których najokazalsze były dwa królewskie, zimowy i letni. Wnętrza ozdobione były drogocennymi rzeźbami, meble miały ozdoby z kości słoniowej (por. 1 Kr. 22,39 i Gallinga: Bibl. Reallexikon szp. 142 — 149 i 437 — 444). Miasto posiadało ołtarz bóstwa Betel, do którego uciekali się zbiegowie, szukając opieki. Narożniki ołtarza, symbol mocy bóstwa (Ex. 21,12 — 14; 1 Król. 1,50; 2,28), w dzień wielkiej kaźni stracą swoje znaczenie. Bogactwo pałaców i świętość miejsca kultowego nie ostoją się przed strasznym gniewem Boga, który będzie miał swych wykonawców w postaci wojsk nieprzyjacielskich, niszczących i plądrujących miasto.

Sąd niechybnie nastąpi; będzie on zagładą kultury materialnej i kultu. Bóg reaguje na wszelki grzech ludzki. Jego „dzień" — to dzień ostateczny dziejów. Eschatologia proroka — to nie obrazy

kataklizmu lub katastrofy kosmicznej, lecz przedstawienie sensu dziejów z punktu widzenia Boga, władcy historii i Pana wszechświata.

Do serii mów z Samarii należy jeszcze 4,1 — 3:

1. Słuchajcie Słowa tego wy, krowy baszańskie!
   któreście na górze Samarii,
   które uciskacie biednych,
   gnębicie ubogich,
   mówicie do panów swych:
   „Przynoście, abyśmy mogły pić!"
2. Przysiągł Wszechmocny Pan na świętość swoją:
   „Zaprawdę, oto dni na was idą,
   gdy wywloką was na hakach,
   a pozostałe z was na wędach rybackich.
3. I wyjdziecie przez wyłomy, jedna za drugą;
   i wyrzucone będziecie poza Hermon" — wyrok Pana.

Uw.: w. 1 czytam: שִׁמְעִי forma poet. — w w. 1 i 2. używane są promiscue sufiksy męskie i żeńskie zam. żeńskich w 2 os. 1. mn. — w 2. אַחֲרִית znaczy: a) pozostałe — jak w 9,1 — b) potomne, potomstwo — lub c) tyłek — tutaj pierwsze znaczenie, tyle co שְׁאֵרִית — 1, 8. w. 3. פרצים wyłomy w murze miasta, zrobione przez nieprzyjaciół — czytam za Hoonackerem: וְהָשְׁלַכְתֶּנָה zam.: „i wyrzucicie"; הַהֶרְמֹנָה (Hoonacker) H. — góra Baszanu (Dt 3, 8 nn; ps 68, 16), zam. wyrazu niewiadomego znaczenia.

W poprzednich mowach karci prorok bogaczy, w tej mowie zwraca się przeciw kobietom - mężatkom samarytańskim, zwanym ironicznie „krowami Baszanu" czyli k. tłustymi (Dt. 32,14; Ez. 39,18).

Obywatelki Samarii, lubujące się w wykwintnym i rozpustnym życiu, które było kosztowne, nakłaniały swych mężów do zdobywania środków; działo się to kosztem biednych. Kobiety, które u Izraelitów zazwyczaj nie odgrywały w życiu społecznym tej roli, co mężczyźni, w S. wybijały się na pierwszy plan, oddziałując ujemnie na otoczenie pod względem moralnym. Jak one nie znają subtelnego uczucia dla ubogich i upośle-

dzonych, tak i w owe „dnie”, bliskie i groźne, nieprzyjaciel nie będzie miał dla nich litości. Padną ofiarą dzikich hord, które zabiorą ludność do niewoli, nie oszczędzając nawet kobiet. Wywloką je jak padlinę na kolcach lub wędkach z ciernia, daleko na północ, gdzieś poza Hermon. Będą oni wykonawcami niezmiennej woli świętego Boga, obrońcy prawa moralnego i opiekuna uciśnionych.

Są w tym krótkim Słowie proroka, nacechowanym szyderstwem, dwa obrazy: na pierwszym widzimy bogate panie Samarii (por. Iz. 3,16 — 4,1), despotki ucztujące, na drugim zaś te same osoby, zdegradowane do rzędu niewolnic.

I w tych obrazach scen uczt i wojny kryje się jeszcze inna rzeczywistość: wielkość świętego Boga i znikomość istoty ludzkiej. Te dwa przeciwieństwa niejednokrotnie występują na jaw w wypowiedziach proroka.

Z pałaców Samarii prowadzi nas księga proroka do świątyni w Betelu, odsłaniając obrazy życia kultowego, jego bezwartościowość i jego grzeszne pobudki: 4,4 — 5.

w 4: „Przybywajcie do Betelu i grzeszcie,
do Gilgalu, by mnożyć przestępstwa!
I składajcie z rana wasze rzeźne ofiary,
co trzeciego dnia wasze dziesięciny!
5. I ofiarujcie ofiarę dziękczynną z kwasu,
a zapowiadajcie ofiary dobrowolne, ogłaszajcie!
Bo tak się wam podoba” — wyrok Wszechmocnego Pana.

Mowa proroka jest ironiczną oceną religijności jego czasów. Cechowała ją gorliwość w kulcie ofiarniczym, bogato rozwiniętym, a jednocześnie obłuda.

Gromady pielgrzymów izraelskich przychodziły corocznie do prastarego Betelu, mającego tradycje kultowe z czasów patriarchów Abrahama i Jakuba, którzy tam wznieśli ołtarz (Gen. 12,8; 35,7), znanego od czasów Jerobeama I jako centrum kultu Jahwy, czczonego pod postacią złotego byka. Drugą ważną miej-

scowością świętą był Gilgal koło Jerycha (Joz. 4,19.20; 10,15); tam składano ofiary w czasach Samuela (1 S. 11,14—15; 15,21), proroka Amosa (5,5) i Ozeasza (4,15; 9,15; 12,11). Kult ofiarniczy miał być wyrazem czci i uwielbienia, radości i wdzięczności, był środkiem ekspiacji winy, wyrazem poświęcenia i oddania się Bogu, drogą do Boga. Składano ofiary rzeźne i jarskie, palono kadzidła, przynoszono co trzy lata dziesięciny (ma'aser).

Wczesnym rankiem pierwszego dnia pobytu w mieście świętym składano ofiary krwawe ze zwierząt domowych (zebaḥ), a trzeciego dnia świąt (Ex. 19,10) dziesięciny. Wśród tych tradycyjnych, normalnych ofiar była nieraz o. dziękczynna (tôda), do której wbrew wyraźnym zakazom rytualnym (Lev. 2,11; 7,13) dodawano część kwaszonych rzeczy. Zdarzały się wypadki, że z wielkiej żarliwości składano dobrowolnie nadzwyczajne ofiary (nedabôt), które publicznie rozgłaszano. Taki sposób publicznego przechwalania się dobrowolnymi ofiarami, wówczas powszechnie praktykowany, był oszukiwaniem Boga, bezczeszczeniem instytucji kultu i sprofanowaniem wzniosłej idei ofiary. Oszuści i zdziercy z życia cywilnego przenosili do kultu swe praktyki oszukańcze, naśladując formy kultowe jednostek szczerze religijnych. Do kultu należy nie tylko cnota pokory, nastrój pokutniczy lub radosny, lecz także szczerość i szlachetność serca. Kult Betelu i Gilgalu nie miał tych właśnie podstaw, przeciwnie, był nawet wyrazem grzesznej obłudy, która była cechą Izraelitów, a więc przestępstwem tak potępianym przez proroka, jak gnębienie ubogich i przekupstwo w sądach. Prorok jako rzecznik spraw Bożych i zwiastun woli Bożej kazanie swoje społeczne opiera na zasadzie, że Bogu świętemu odpowiadać winna czystość i doskonałość intencyj postępowania moralnego. Ujemną ocenę współczesnego kultu mamy także u innych proroków.

Prorocy przyszli z nową wieścią: Bóg żąda miłości, dobroci i sprawiedliwości, gdyż sam jest miłością i sprawiedliwością. Droga do Boga prowadzi nie przez kult ofiarniczy, lecz przez naśladowanie go w tych właśnie cnotach, przez moralne postępowanie.

Są jeszcze inne słowa Amosa, w których negatywnie ocenia kult.

Bezpośrednio po wypowiedzi 4,4 — 5 mamy dłuższą mowę w 4,6 — 13, która karci lud z powodu znieczulenia serca w obliczu katastrof w świecie. W ciężkich chwilach szukano rady Boga, starano się go przebłagać sutymi ofiarami, o czym mówi słowo 4,4 — 5, a nie upamiętano się, nie nawracano się do Boga żywego, który przemawiał w groźnych znakach na niebie i na ziemi. O tym mówi wypowiedź 4,6 — 13, składająca się z 6 części, z których pięć pierwszych kończy się refrenem, ostatnia zaś fragmentem hymnicznym.

6. „A chociaż dałem wam czyste zęby we wszystkich miastach waszych
i niedostatek we wszystkich siołach waszych,
jednak nie nawróciliście się do mnie", — wyrok Pana.

7. „A chociaż zatrzymałem wam deszcz,
gdy jeszcze były trzy miesiące do żniwa,
i spuściłem deszcz na jedno miasto,
a na drugie miasto nie spuściłem,
jedna rola była zroszona,
a druga, na którą nie zesłałem deszczu, uschła.

8. A chociaż wleczono się z dwóch i trzech miast do jednego miasta, aby się napić wody
i nie można się było napić,
jednak nie nawróciliście się do mnie" — wyrok Pana.

9. „Smagałem was śniecią i rdzą,
sprawiłem, że zostały spustoszone ogrody wasze i winnice wasze,
a figowce wasze i oliwniki wasze pożarły szarańcze,
jednak nie nawróciliście się do mnie" — wyrok Pana.

10. „Zesłałem na was mór tak, jak na Egipt,
pobiłem mieczem młodzieńców waszych,
nadto rumaki wasze stały się łupem,
i sprawiłem, że smród obozów waszych dostał się do nosów waszych,

a jednak nie nawróciliście się do mnie", — wyrok Pana.
11. „Dokonałem wśród was takiego spustoszenia,
jakie sprawił Bóg w Sodomie i Gomorze
tak, że staliście się jako głownia, wyrwana z ognia,
jednak nie nawróciliście się do mnie" — wyrok Pana.
12. „Przeto tak ci uczynię, Izraelu...!
A ponieważ tak ci uczynić chcę,
przeto gotuj się na spotkanie Pana, Boga twego, Izraelu!"
13. On bowiem tym,
który ukształtował góry
i stworzył wiatr
i objawia człowiekowi, jaka jest myśl jego;
który tworzy zorzę ranną i mrok
i kroczy po wyżynach ziemi:
Pan, Bóg Zastępów, imię jego.

Uw.: w 7b: czytam אַמְטִיר (LXX); 9a: śnieć spowodowana przez wiatr pustynny; rdza, choroba zboża, wywołana przez nadmierną wilgoć podczas wiatrów listopadowych — zamiast harbot, tzn. wiele czytam: הֶחֱרַבְתִּי = sprawiłem spustoszenie (Wellhausen) — 10a: „jak na Egipt" (Ex 11 — 12); niektórzy tłumaczą: „na drodze do Egiptu" t. zn. na bagnistej drodze nadmorskiej — 10b: ו przed באפכם opuszczam (według LXX. Syr. V.) — 12 b.: „Izraelu" uważam za dodatek (por. 9, 15) — 13 a przed עֵיפָה kładę וָ (wg. LXX); niejasne i niezgodne z myślami w. 13 słowa: u magîd le 'adam ma seho.

Główna myśl i punkt szczytowy myśli proroka mieszczą się w w. 12: Pan blisko jest, nadchodzi...! Jest on sędzią. Amos nie opisuje go, ani też nie przedstawia dokładniej obrazu sądu. Ujmuje go tajemniczo, a dlatego dodaje mu tym więcej grozy.

Pan przychodzi...! z taką wieścią występuje prorok, jest pod wrażeniem obrazu, który sam oglądał; słowa jego wytwarzają nastrój oczekiwania czegoś groźnego.

Pan sądzić będzie swój lud! Oko w oko spotka się lud ze swoim Bogiem, przeżyje bliskość jego zjawy, jak niegdyś u stóp góry Objawienia (Ex. 19). Pan będzie karał winy ludu. Już nieraz ostrzegał go i nawoływał do upamiętania różnymi znakami, które miały niezwykłą wymowę.

Kraj Izraelitów nawiedzony był w krótkim czasie kilku (7) katastrofami: głodem, posuchą, zarazą w polu i ogrodzie, szarańczą, morem, przegraną wojną i trzęsieniem ziemi. Nie wiemy o nich z ksiąg Starego Testamentu. Ostatnia może jest wymieniona w 1,1. Widocznie dały się Izraelitom we znaki i wszyscy je pamiętali, skoro Amos o nich wspomina. Takie pojawianie się nieszczęść seryjnych, które stały się obrazem najgorszego nieszczęścia, zna Stary Testament i w innych okresach dziejów Izraela lub też w groźbach: Ex. 7 — 10; Dt. 28,15 — 29,13.

Niektóre klęski przypominają plagi egipskie. Prorok upatruje we wszystkich katastrofach znaki działania Bożego, wyraźny palec Boży. Bóg zesłał głód. Ludność nie miała co jeść, zęby były czyste. Pola były puste. Przed żniwem, które przypada na koniec kwietnia i maj, nie spadł ani z końcem lutego ani na początku marca pożądany „późny deszcz" (gešem), tu i owdzie łany były zroszone. Była to klęska dla rolników. W czasie posuchy człowiek nie miał wody do picia. Plony rolne zostały zniszczone przez śnieć i rdzę, drzewa owocowe i winne latorośle uschły, szarańcza zniszczyła listki figowców i drzew oliwnych. W kraju wybuchła zaraza, na polu walki padł kwiat młodzieży, drogie rumaki stały się łupem wroga, w obozie wojennym rozkładały się niepochowane trupy, na domiar wszystkiego trzęsienie ziemi przemieniło kraj w pustkowie, na którym pozostała tylko garstka ludności, cudem wyrwana z nieszczęścia. To wszystko — mówi prorok — sprawił Bóg. Od niego pochodzi dobre i złe. On sprawcą wszystkiego. Czymże jest człowiek? W obliczu wielkich i groźnych zjawisk jest bezradny. Szukać winien Boga, uciekać się pod jego obronę, oddać mu się w bojaźni i ufności. Taka jest nauka proroka, takim jego postępowanie.

Straszne i tajemnicze były to plagi! Izraelici szukali Boga, składając sute ofiary, lecz nie znaleźli pokoju, bo usposobienie było niezmienione, sumienie nieporuszone, nie nastąpił wewnętrzny wstrząs, który prowadzi do upamiętania.

Bóg ojców, a nie jakiś demon zła, odzywał się do ludu mową klęsk. Działanie żywego Boga było nie zrozumiane i nieuznawa-

ne. Taki stan duszy ludzkiej świadczy o zaniku wszelkiego uczucia bojaźni przed Wszechmocnym i uczucia ufności w Panu stworzenia. W pięciokrotnym refrenie: „jednak nie nawróciliście się do mnie!" stwierdza prorok smutny fakt braku upamiętania się. Czasy niedoli i nieszczęść są zazwyczaj czasami napływu i ożywienia życia religijnego i moralnego. Ważną rolę spełniają wówczas prorocy, którzy Słowem wiodą ludzi do Boga. A gdzie nie ma życia, tam prorok z ramienia Boga wzywa lud na sąd. Bóg jest święty, doskonały i wszechmocny. Groźbę swoją może spełnić. Wszak on stwórcą i władcą świata: nie obcy jest ludziom, którym objawia swe plany za pośrednictwem proroków. Tę jego wszechmoc opiewa hymn (w. 13). Fragment hymniczny formalnie, szczególnie w rytmie i w stosowaniu 3 os. o Bogu nie odpowiada formie i treści 4,6 — 12. Dlatego wielu egzegetów uważa go za późniejszy wtręt. Uważam go za część mowy proroka, który może korzystał z hymnu kultowego świątyni jerozolimskiej i tu w stosownym miejscu go zacytował. Podobnie w 5,8 — 9 i 9,5 — 6. W czasach Amosa idea stworzenia, idea Boga-Stwórcy już była znana z hymnów i opowieści o stworzeniu.

Przed Bogiem wszechmocnym, jak go przedstawia 4,6 — 13, nikt nie może się ukryć i nic nie można zataić. Człowiek szukał przebaczenia swych uchybień i win. Prorok zwiastuje mu, że pewnych grzechów, a mianowicie grzechu niewiary i odstępstwa nie można zmazać. Dlatego to zawsze, gdy chodzi o stosunek człowieka do żywego Boga, powstaje zagadnienie „być czy też nie być". Słowo proroka: „gotuj się na spotkanie Pana, Boga twego...", określa całą powagę rzeczywistości życia człowieka, który stale ma nad sobą Boga łaski i sądu.

Po tych groźbach mamy w roz. 5—6 dalsze groźby i karcenia; jest to ciąg dalszy słowa w 4,1 — 3. Na początku jest tren na śmierć dziewicy izraelskiej 5,1 — 3:

5,1: Słuchajcie tego Słowa, które ja w skardze wypowiadam
o was, domu izraelski!
2: Padła i już nie powstanie dziewica izraelska,
legła na swej ziemi, nie ma komu jej podnieść.

3: Bo tak rzekł Wszechmocny Pan o domu izraelskim:
„Miasto, które wyprawia się w tysiąc,
zachowa stu;
a to, które wyprawia się w stu,
zachowa dziesięciu".

Uw.: w 3a: „w domu izraelskim" — przeniesione tutaj z końca wersetu.

Prorok przemawia do ludu w Samarii, może podczas uroczystości. Do podniosłego nastroju wnosi zgrzyt. Gdy panował dobrobyt i radość z powodu sukcesów oręża Jerobeama II, odzywa się Słowo o upadku państwa, ludu i kraju. Naśladując płaczki, które na pogrzebie przeraźliwym zawodziły głosem, odzywa się bolesnym jękiem kina, tzn. trenu, który odznacza się charakterystycznym rytmem 5 (3:2) akcentowanych. Śpiewa to, co widzi: Kraj nawiedzony będzie straszną katastrofą. Życie zamiera. Wszędzie, gdzie oko sięga, są pustki, płacz, narzekanie, jak nad dziewicą, leżącą na śmiertelnej pościeli. Dziewicą tą jest Izrael, lud wybrany, który miał być poświęconym Bogu (por. Jer. 18,13; 31,4.21), nieskalanym, czystym. Nikt nie potrafi przywrócić mu życia (מֵקִים). Co znaczy ta wizja? Tłumaczy ją w. 3:

Kraj zostanie nawiedzony wojną. Na pole walki wyruszą obywatele większych i mniejszych miast izraelskich. Wróci tylko drobna garstka, 1/10 wojowników. Państwo pozbawione obrońców stoi otworem dla wroga, nie ma sił roboczych i opiekunów rodzin. Ponury obraz posiewu śmierci roztacza prorok przed oczyma słuchaczów i czytelników. Ludowi grozi zagłada. Pozostanie z niego tylko mała resztka. Jest więc jeszcze iskierka nadziei, na ciemnym obrazie jest jasny promyk.

Amos zwiastuje Boga sądu, niezależnego w swym postanowieniu i działaniu od ludzi, a jednocześnie Boga łaski, który daje nadzieję. Że taka właśnie myśl tkwi w w. 3, tego dowodem nie tylko inne mowy proroka, tchnące nadzieją, lecz także wypowiedzi 5,4—6. 14—15 o warunkach odrodzenia, podane właśnie w związku z roz. 5,1—3.

5,4 — 6:

4. Bo tak rzekł Pan do domu Izraela:
„Szukajcie mnie, a żyć będziecie,
A nie szukajcie Betela!”
5. „I do Gilgalu nie chodźcie
i do Bersaby nie pielgrzymujcie,
bo Gilgal pójdzie na wygnanie,
a Betel stanie się nicością!”
6. Szukajcie Pana, a żyć będziecie,
by nie przerzucił się jako ogień na dom Józefa
i nie pochłonął go,
a nikt nie będzie mógł ugasić! —
dla domu Izraela.

Uw.: w 5 a Betel jest tu nazwą bóstwa, którego się gorliwie szuka. Zob. Eissfeldt, ARW 1930, 1 nn; Bersaba, miejscowość w Negebie, w najdalszej południowej części siedzib plemienia Judy, uświęcona tradycją patriarchów (Gen 21, 31 — 33; 26, 23 — 25) — 5 b: w t. hebr. jest aliteracja: Gilgal galô jiglae. Bet-el, tzn. dom Boga stanie się bêtauen — domem nicości; w 5 b ma charakter późniejszej glossy; 6 b: ṣalah wg. Syr. 8, 10: uderzyć, tknąć, przerzucić się. Zam. ’akela = pożarł czytam ’akalo = pożarł go (por. Nu 16,35) — בית יוסף oznacza królestwo północne plemion izraelskich — zam. ביתאל na końcu — czytam: ישראל wg. LXX i Martiego).

Warunkiem ocalenia i odrodzenia jest „szukanie Pana”. „Szukanie” (daraš, biḳḳeš) cechowało pobożność izraelską. Było to szukanie znaków, badanie woli Bożej zapomocą środków mantycznych, w szczególności ’urim i tummim czyli „losów” kapłańskich. Człowiek chciał mieć widomy i konkretny objaw woli Bożej. W tym celu pielgrzymowano do takich miejsc świętych jak: Betel, Gilgal koło Jerycha i Bersaba, gdzie — jak mniemano — w szczególny sposób objawia się Bóg. Radzono się także bóstwa Betel, którego kult rozpowszechniony był na terytorium państwa płn., co nam potwierdzają m. i. dokumenty z Elefantine. Ten sposób „szukania” Boga zawiedzie. Mantyka i pielgrzymki staną się bezcelowe i bezowocne, bo wymienione miejsca święte znikną z powierzchni ziemi, bóstwo Betel okaże się nicością. Religia i kult oparte na tak nikłych podstawach, nie dają wiernym

mocy i ostoi, nie mogą być źródłem nowego życia. Prawdziwa i trwała religia, źródło odrodzenia — to szukanie Boga osobowego, któremu na imię Jahwe. Jest on groźny w swej mocy. Jako Bóg łaski może dać życie — trzeba go szukać, znać jego wolę i uznawać go. Oto istota religijności i ściśle z nią złączonej moralności. Gdzie takiej pobożności nie ma, tam Jahwe staje się sędzią, karzącym bez litości, niszczącym lud jak ogień. Tak więc bardzo wyraźnie zarysowują się różnice dwóch światów: kultowo-kapłańskiego i prorockiego.

„Szukanie Boga" objaśnione jest dokładnie w innej mowie proroka: 5,14 — 15. Poprzedzają ją groźby przeciwko bogaczom i sędziom.

5,7 — 9

„Obracają prawo w piołun,
a sprawiedliwość na ziemię rzucają" —
8. Który tworzy Plejady i Oriona
i przemienia mrok w poranek,
a dzień zaciemnia w noc;
który wzywa wody morskie i rozlewa je po powierzchni ziemi —
Pan imię jego.
9. Błyska zagładą na mocarza
i sprowadza zagładę na twierdzę.

Uw.: w. 7 łączę z groźbą w. 6. Niektórzy komentatorzy początkowe ה czytają הוֹי biada! pojmując w. 7 jako groźbę, podobnie jak w 5, 18 i 6, 1. Tłumaczę jak verb. fin. — w. 8: Kima wg Joba 9, 9; 38, 31: Plejady, Kesil wg Joba 9, 9; 38, 31: Orion w. 9: wg Hoffmana ZAW 1883, III, 110, 111 cały ten werset nie zawiera pośredniej groźby, lecz przedstawia cudowny świat gwiazd:

„który rozświeca gwiazdozbiór byka wraz z kapellą —
a każe bykowi zachodzić po winogrodniku".

Czyta więc: הַמַּבְלִיג שׁר עַל עֵז וְשׁר עַל מַבְצִיר יָבִיא

Duhm czyta w 2. połowie w.: שֶׁבוֹ — gemma. W. 9 podkreśla moralną stronę rządów Bożych, podczas gdy w. 8 uwydatnia wszechmoc Boga w świecie fizycznym. Tak pojęty w. 9 zawiera sens fragmentu hymnicznego." Zam. יביא „przychodzi" — czytam: יבוא (wg LXX).

Fragment 5,7—9 stanowi z 5,10—13 całość.

Domowi izraelskiemu grozi zagłada z powodu znieważenia prawa i sprawiedliwości. W dziedzinie sądownictwa zdarzają się wypadki, które przekreślają wzniosłe zasady prawa boskiego, wypaczają jego sens i cel. Normy prawne stosowane na niekorzyść niewinnie oskarżonych, nie podtrzymują porządku społecznego i życia, przeciwnie, działają jak trucizna, gdyż sądownictwo jest oparte nie na zasadzie sprawiedliwości, lecz stronniczości i przekupstwa. Sprawiedliwość jest zlekceważona, zdeptana.

Prawo i sprawiedliwość mają swe źródło w Bogu. Sprawiedliwy sędzia świata, dawca prawa jest Bogiem żywym i działającym. Jego istotę i wszechmoc można poznać z stworzenia i rządzenia światem. Stworzył przepiękne konstelacje na niebie, codziennie tworzy niezwykłe zjawisko ciemności i światłości, świtu i zmierzchu, dnia i nocy, przypływu morza, zsyła różne katastrofy, których ofiarą padają mocarze i ich twierdze.

Ten Bóg, którego imię Jahwe, wie o wszystkim, co robią bogacze i niesprawiedliwi sędziowie:

5,10 — 13

10. „Nienawidzą w bramie wyrokującego
i czują wstręt do tego, który mówi prawdę.
11. Przeto: iż depcecie biednego
i daninę zboża bierzecie od niego —
wprawdzie zbudowaliście domy z ciosu,
lecz w nich mieszkać nie będziecie,
winnice rozkoszne nasadziliście,
ale wina z nich pić nie będziecie.
12. Zaiste, wiem, że liczne są przestępstwa wasze
i wielkie grzechy wasze".
Dręczą sprawiedliwego,
biorą okup,
a ubogich w bramie spychają na bok.
13. Przeto zamilknie pieśń w owym czasie,
gdyż jest to zły czas.

Uw.: w. 10: מוכיח rozjemca (Job 9, 33), sędzia wydający wyrok; w. 11: zam. בושסכם czytam: בוסכם (Wellhausen); w. 12 b: Perf. po participiach — zob. 2, 7 i 5, 7: הטו

domyślne „prawo": naginają prawo; כפר okup, płacony w miejsce kary śmierci (Ex 21, 30).

5,10—13 jest dalszym ciągiem Słowa o sądownictwie w Samarii, które odbywało się w bramie, a więc publicznie. Rozjemca, pośredniczący w sporze, ma w sędziach wrogów, którzy go nienawidzą. Oskarżyciele prywatni odnoszą się ze wstrętem do takiego pośrednika, który służy prawdzie. Bogacze sprawujący sądy nie znają litości dla biednych, depczą ich i zwalczają niewinnych, przyjmują daniny w zbożu od ubogich chłopów, od zamożnych zaś biorą dary, zwalniając ich od kary śmierci — wbrew przepisom Nu 35,31; nad ubogimi się znęcają, odrzucając ich skargi i nie uwzględniając ich słusznego prawa.

Z darów i grzywien bogacze pobudowali sobie wspaniałe pałace w miastach, naśladując króla, na zboczach wzgórz nasadzili urocze winnice. Nie będą mogli z nich korzystać. Bogactwa ich znikną, domy zrównane będą z ziemią (por. Dt. 28,30; Sof. 1,13), winnice zniszczone przez wroga. Bogacze dopuszczają się wykroczeń przeciw prawu Bożemu. Prorok jako rzecznik tego prawa zapowiada winnym karę Bożą. Spadnie ona w zły dzień, gdy zamilknie hymn (המשכיל = hymn, por. ps. 47,8) na cześć Boga, ustępując miejsca żałobnej pieśni.

Kazanie proroka ma charakter wybitnie społeczny. Przestępstwa sfer bogatych, w których ręku spoczywało sądownictwo, są grzechami przeciwko porządkowi prawnemu i społecznemu, ustanowionemu przez Boga, są więc grzechami przeciw Bogu. Dlatego też karane są przez samego Boga.

W świetle gróźb proroka przedstawiają się wielkie przeobrażenia w życiu społecznym jako objawy niebezpiecznego przełomu. Wzbogacanie się ziemian kosztem ubogich chłopów, rozbudowa miast i powstawanie patrycjatu ze szkodą dla prowincji odbywało się na wielką skalę w czasach proroka w Samarii. Spowodowało to oczywiście zachwianie równowagi gospodarczej i społecznej i przyczyniło się do upadku państwa.

Podobnie jak po groźbach w 5,1—3. 4—5 tak i po tej ma-

my nawoływanie proroka do gorliwego starania się o dobre w celu uniknięcia katastrofy.

5,14—15:

14. Szukajcie dobrego, a nie złego, abyście żyli
i by tak Pan, Bóg zastępów, był z wami — jak mówicie!
15. Nienawidźcie zła, a miłujcie dobre
i ustanówcie w bramie prawo!
Może zmiłuje się Pan, Bóg zastępów
nad resztką Józefa.

Krótkie Słowo proroka jest rozwinięciem myśli w 5,4. „Szukać Pana" znaczy szukać dobrego (Sof. 2,3, Mi. 6,8, Iz. 58,2), które jest źródłem i ostoją życia w przeciwieństwie do złego, sprzecznego z istotą Boga, świętości i sprawiedliwości. Szukanie dobrego zasadza się na dokładnym rozpoznaniu dobrego, umiłowaniu go w świadomym odrzuceniu złego, i wyraża się w sprawiedliwym stosowaniu prawa. W tych dwóch przeciwieństwach: miłości do dobrego a nienawiści do złego wyraża się ideał moralny. Gdy lud go realizuje, iści się odwieczna tęsknota o obecności Boga wśród ludu, streszczająca się w słowach: Bóg z nami! Bóg, zdrój życia i moc opiekuńcza (Sędz. 1,19; 6,13 — Nu. 14,43b).

„Szukanie" Pana i „szukanie" dobrego — prawdziwa pobożność i zdrowa moralność dają rękojmię życia. W nich tylko upatruje prorok możliwość zachowania drobnej resztki ludu izraelskiego, warunek objawienia się łaski Boga zastępów, litującej się nad ludem. Istnieje więc nadzieja dla ginącego ludu. Jej źródło jest w wierze w Boga miłosierdzia, a nie w idealizmie i perfekcjonizmie moralnym.

Jak po w. 4—6 tak i po ww. 14—15 następuje groźba:

5,16. Dlatego tak rzekł Pan, Bóg zastępów, Wszechmocny:
„Na wszystkich placach skarga,
a na wszystkich ulicach wołają: oj, oj!
I wzywają oracza do żałoby,
a do zawodzenia biegłych w pieśniach żałobnych.
17. I we wszystkich winnicach odezwie się skarga,
gdyż przechodzić będę pośród ciebie" — rzekł Pan.

Uw.: w. 16 b czytam: וְאֶל־מִסְפֵּד

Obraz kary Bożej. Anioł Śmierci — jak niegdyś w Egipcie (Ex. 12,12) — przechodzi, szerząc zarazę śmiertelną. Miasta i winnice, pełne gwaru, zmienią swój charakter. Na placach i ulicach odezwie się płacz i głośne narzekanie ojca, którego odwołano od pracy na roli, i biegłego w żałobnych skargach. W winnicach, w których zwykle rozlegają się wesołe pieśni, słychać będzie płacz. Bóg nawiedza karą swój lud. Jest to jego dzień, dzień sądu.

Mamy dłuższą mowę proroka, która nam przedstawia „Dzień Pana".

5,18 — 20:

18. Biada tym, którzy z utęsknieniem pragną „dnia Pana"!
Na cóż wam to „dzień Pana"?
Wszak on ciemnością, a nie światłością.
19. Tak jak kto ucieka przed lwem,
a zabiega mu niedźwiedź,
a gdy wejdzie do domu
i opiera rękę swą o ścianę,
ukąsi go wąż.
20. Zaiste, „dzień Pana" jest ciemnością, a nie światłością,
i mrokiem i bez jasności.

Słowo o „dniu Pana" należy do zbioru mów w 5,18 — 6,14, które zaczynają się od wyrazu הוֹי.

Jak ze słów Amosa wynika, istniała w jego czasach eschatologia popularna, wierzenia i wyobrażenia o bliskim końcu dziejów, zamykającym jeden okres i rozpoczynającym drugi, jasny, pełen szczęśliwości. Oczekiwano walnej rozprawy z wrogami, których pokona Bóg, zapowiadając swemu ludowi okres pokoju. Tęsknie wyczekiwano „dnia Pana", nadzieja na jego przyjście wzrosła szczególnie po znakach na niebie (zaćmienie: 8,9) i na ziemi (1,1).

Amos obala tę nadzieję ludu, gdyż wyrosła na podłożu błędnej wiary. Występuje z nową, ale ponurą wieścią, którą każe mu wypowiedzieć jego wiara prorocza. „Dzień Pana" — to straszny dzień sądu, który sprawować będzie sam Jahwe. Poprzedzi go

szereg nieszczęść, kar Bożych. Nikt ich nie uniknie, wszędzie grozić będą człowiekowi, jak lew, niedźwiedź i wąż mieszkańcom Palestyny i Syrii. Na ziemi ciemność, ciała niebieskie utracą swój blask wobec Pana stworzenia i sędziego świata, którego blask wszystko prześwietli tak, że się nikt przed nim nie ukryje.

Moc Jahwy zatriumfuje nad wszelkimi wrogimi żywiołami. Moralna wola Boża zwycięży w on dzień, który będzie spełnią czasów. Taka jest nadzieja Amosa i jego uczniów duchowych. Prorok jest piastunem nowej wiary i nowej nadziei; jak odmienny jest jego świat od świata, w którym żyje lud!

Z groźbą dnia Pana łączy się mowa o kulcie, wypowiedziana także w Betelu:

5,21 — 27:

21. „Znienawidziłem, wzgardziłem waszymi świętami
ani też nie chcę waszych obchodów świątecznych.
22. Bo, gdy mi składacie całopalenia,
nie mam upodobania w waszych darach;
a na ofiary zapokojne z waszych tłustych cieląt nie patrzę.
23. Oddal ode mnie wrzask twoich pieśni!
I dźwięku twoich harf nie chcę słuchać.
24. Niech raczej toczy się prawo jak woda,
a sprawiedliwość jak potok niewysychający!
25. Czyście mi składali ofiary rzeźne i mączne
na pustyni przez czterdzieści lat, domu izraelski?
26. Ale nosić będziecie króla waszego Sakkuta
i gwiazdę bóstwa waszego Kewana;
bałwany wasze, któreście sobie uczynili,
27. Gdy zawiodę was na wygnanie poza Damaszek", — rzekł
Pan — Bóg zastępów imię Jego.

Uw.: w. 21 a: חג korowód świąteczny, pielgrzymka święto: אָרִיחַ dosł wącham; w. 22 b czytam: ושלמי (plur.); w. 26: w tekście masoreckim jest: Sikkut (domek) i Kijjun (podstawa), nazwy utworzone podług hebr. šikkus, tzn. ohyda. W pierwotnym tekście hebr. było: Sakkut. Jest to nazwa bóstwa asyro-babilońskiego Niniba, zwanego adar-melek, bóstwa Saturna; przydomkiem Niniba był Kewan. Czytam: „gwiazdę bóstwa" (kôkab salmêkaem).

Jak nadzieja religijna, tak i kult ofiarniczy zasługuje na potępienie.

Spośród kilku mów proroka o miejscach świętych i o kulcie, powyższa jest najbardziej stanowcza i ironiczna. Poznajemy z niej charakter i rodzaj kultu w połowie 8. wieku prz. Chr. sprawowanego w Betelu. Zgodnie z prastarym przepisem (Ex. 23,17; 34,23) trzy razy w roku obchodzono główne święta, ponad to urządzano różne uroczyste obchody. W centrum każdej uroczystości świątecznej były wspólne ofiary, podczas których śpiewano pieśni przy wtórze harf. Chłop pędził bydło na całopalenie (Lev. 1), przynosił ziarno, mąkę lub chleby na ofiarę dodatkową (śniedną: Lev. 2), składał ofiary zapokojne (biesiadne: Lev. 3) z karmnych cieląt, których część mięsa spożywał w gronie rodziny lub rodu. Na dziedzińcu świątyni i w jej przysionkach panował ożywiony ruch, wrzawa, wrzask pieśni. Kult ofiarniczy rozrósł się w dobie kananejskiej, po osiedleniu się Izraelitów w Palestynie.

Zupełnie inaczej było — mówi prorok — w czasach wędrówki. W tym złotym okresie Izraelici nie składali ofiar. Powstaje pytanie, czy Amos nie znał ustawodawstwa ceremonialnego zawartego głównie w 3-ej Mojżeszowej (Leviticus) albo też, czy pośrednio stwierdza, że powstało ono później, po VIII w. Trzeba stwierdzić, że przepisy kultowe centralnych części Pięcioksiągu w obecnej formie nie pochodzą z doby Mojżesza.

W podobny sposób jak Amos polemizują z instytucją kultu ofiarniczego inni prorocy 8. i 7. wieku prz. Chr.: Izajasz 1,10—17; Micheasz 6,7—8; Ozeasz 6,1—6, Jeremiasz 7,21—23. W tym samym duchu wypowiada się ps. 40,7—9; 50,7—15; 51,17—19. W czasach tych proroków niezawodnie istniały nie tylko w Jeruzalemie, lecz także w Betelu i Gilgalu starodawne praktyki rytualne i przepisy, uważane za prawo boskie i przechowywane przez kapłanów. Ofiarnictwo, uprawiane na wielką skalę, stało się z biegiem czasu instytucją niezależną od życia religijnego i moralnego. Działanie kultowe miało wpływać na Boga i na człowieka i kształtować życie wewnętrzne. Podniosłe, mi-

styczne przeżycia na tle spalanych ofiar i śpiewu pieśni kultowych nie stwarzały nowej rzeczywistości zgodnej z wolą Bożą. Czego bowiem wymaga Bóg od człowieka? Co jest Bogu miłe? Na te pytania odpowiada prorok Amos Słowem swego Boga: „Nie ofiary, lecz prawo i sprawiedliwość, tzn. wierność jego przepisom są wyrazem woli Bożej i stanowią o właściwym stosunku człowieka do Boga”. Tak mówią prorocy niezwiązani ani pochodzeniem ani tradycją z kapłaństwem Jeruzalemu lub Betelu. Jedni z nich (Amos, Izajasz, Micheasz i Jeremiasz) głoszą Boga prawa i sprawiedliwości, Amos zwiastuje ponad to Boga dobra, Ozeasz i Jeremiasz są prorokami miłości. Nawiązując do epoki klasycznej i powołując się na natchnienie przeciwstawiali się nie tylko praktykom kultowym w Jeruzalemie i Betelu, lecz także poglądom religijnym, nie odpowiadającym właściwej istocie Boga. Ironicznie odzywają się o gorliwości kultowej swoich ziomków. Amos z przekąsem wyraża się o fabrykacji bałwanów i procesjach z posągami bóstw, bezsilnych i martwych, których nicość w jaskrawy sposób objawi się w obliczu katastrofy dziejowej. Obcy naród gdzieś spoza Damaszku, zburzy świątynie i zabierze lud do niewoli. Tam poniosą Izraelici bałwany swoje, naśladując pogan. Niegdyś Bóg jako wierny i troskliwy ojciec nosił swój lud (Ex. 19,4), teraz zaś lud w procesji nosić będzie tylko posąg bóstwa. Pozostaną mu martwe bożyszcza jako symbol życia bez Boga.

Panowanie prawa i sprawiedliwości w życiu społecznym, stałe stosowanie norm prawnych na rzecz biednych, sierot, wdów i przybyszów — oto hasło kazania proroków. Wyraża je także Amos w 5,24. Prawo ma być dobroczynną mocą! Tego chce Bóg. Słowo o kulcie było na owe czasy rewolucyjne. W sferze religijnej jest ono proroczą prawdą.

Amos stoi na stanowisku przymierza, w którym obowiązuje prawo boskie. Apeluje do sumienia i poczucia religijnego tych, w których ręku spoczywało wykonywanie tego prawa i komentowanie go, tzn. kapłanów Betelu, bogatych mieszczan i właścicieli latyfundiów. Oni to starali się o sute ofiary, ich ofiarności za-

wdzięczał Betel swój pomyślny rozwój kosztem ubogich sfer ludności.

Jak wynika z 5,26 już w czasach Amosa szerzyło się w Izraelu bałwochwalstwo asyryjsko-babilońskie, kult ciał niebieskich, w szczególności bóstwa Ninib czyli Saturna. Może były to pierwsze przejawy wpływu asyryjskiego; z historii wiemy, że dopiero w sto lat po Amosie kult gwiazd miał licznych zwolenników w Palestynie.

Drugie biada: 6,1 — 7.

1. Biada beztroskim na Syjonie
i dufnym na górze Samarii,
naczelnikom najprzedniejszego ludu,
panom w domu izraelskim!
2. Idźcie do Kalne i rozejrzyjcie się,
a stamtąd przejdźcie do wielkiego Hamat,
i zejdźcie do Gat filistyńskiego!
Czyście lepszymi niż te królestwa,
Czyż większe są siedziby wasze niż ich siedziby?
3. Którzy oddalić chcą dzień niedoli,
a zbliżają panowanie bezprawia,
4. Którzy sypiają na łożach z kości słoniowej,
a rozpierają się na swych dywanach
i zjadają jagnięta z trzody,
a cielęta z obory.
5. Którzy mruczą przy dźwięku lutni,
wymyślają sobie narzędzia muzyczne jak Dawid,
6. Którzy piją wino z czasz
i namaszczają się najlepszymi olejkami,
ale nie boleją nad upadkiem Józefa.
7. Przeto teraz pójdą do niewoli na czele wygnańców
i ustanie ucztowanie rozpierających się.

Uw.: w. 1 b נקבי „naznaczeni", wyróżnieni; zam.: do których przychodzi dom izraelski, czytam ze względu na paralelizm: בַּעֲלֵי „panom..." (Oettli); 2: Kalne — asyr. Kullani w płn. wsch. Syrii, na płn. od Aleppo, podbite w r. 738 przez Tiglatpilezara III. Hamat nad Orontem, stolica państwa syryjskiego, zniszczonego

w r. 853, podobnie jak Kalne, upadł w r. 720. Gat, jedno z 5 miast filistyńskich, upadło może już przed r. 750, podniosło się na nowo i później zostało zburzone w r. 711 przez Sargona. 2b 2: po הטובים czytam: אַתֶּם (wg LXX), na końcu zdania czytam: מִגְּבוּלָם גְּבוּלְכֶם 3: „a zbliżają“ w tekście hebr.: „a zbliżyliście“. Słowo określone po part. jak w. 2, 7; 5, 7. שבת : tron, siedziba; 5 a: którzy mruczą. פרט jest hap leg.; w arab. improwizować — prorok wyraża się sarkastycznie o śpiewie, może ma na myśli niemuzykalne nucenie; 7 b: uesar mirzah seruhim: aliteracja: marzeah w późniejszych napisach oznacza bractwo.

Mowa Amosa, pełna sarkazmu, skierowana jest przeciwko samolubnym bogaczom Jeruzalemu i Samarii, żyjącym w zbytkach i dostatkach.

Za panowania Jerobeama II panował okres pokoju i dobrobytu. Nie obawiano się wroga, bo najbliższy, tj. Damaszek był osłabiony. W stolicach obu państw, judzkiego i izraelskiego, obywatelstwo żyło bez troski o jutro, zadowolone z siebie i z dobrobytu, zarozumiałe, dumne z tego, że jest częścią narodu wybranego. Zamożne sfery, „naczelnicy”, „panowie” budowali sobie pałace z kosztownym umeblowaniem — wymienione są łoża z kości słoniowej — urządzali sute uczty, na których wbrew ówczesnym zwyczajom (Gen. 27,19; Jdc. 19,6; 1 S. 20,5; 1 Kr. 13,20) leżeli na kosztownych dywanach namaszczeni najdroższymi olejkami, spożywając mięso młodych jagniąt i cieląt, zamiast je ofiarować; — trzeba zważyć, że to mówi właściciel trzody! — śpiewali na sposób pijaków przy wtórze harfy, tworzyli nowe instrumenty muzyczne jak król Dawid, który uchodził za organizatora muzyki kultowej, a w późniejszej tradycji (1 Kron. 23,5; Neh. 12,36) za wynalazcę instrumentów muzycznych. Pili wino z wielkich czasz. Pijaństwem i obżarstwem przytłumiają głos sumienia, odpędzają od siebie wszelkie poważne myśli, nie mając litości dla zubożałych plemion Józefa. Ci bogacze winni być raczej wzorem gorliwości religijnej i troski o dobro społeczne, modlitwami i postami mogliby odwrócić bliską katastrofę, która grozi państwu północnemu, tak jak zagroziła byt państw miast syryjskich: Kalne i Hamat, i Gat filistyńskiego. Z wielkich bogatych miast, które rozporządzały rozległymi terytoriami — czego tylko o Gat nie możemy powiedzieć — pozostały ruiny.

Słowa proroka zawierają aluzję do pewnych wypraw wojennych, których ofiarą padły wymienione stolice, a których dokładniej nie znamy. Niektórzy komentatorowie uważają w. 2, stosujący 2-gą osobę, za dodatek z czasów Sargona.

Bogacze Jeruzalemu i Samarii, chełpiący się wyjątkowym stanowiskiem społecznym i politycznym, wzięci będą przez wroga, stosującego gwałt (3b), do niewoli, pędzeni na czele wygnańców.

Taką groźbę wypowiedział prorok do ludu w Samarii, w chwili, gdy nikt nie przewidywał katastrofy. Jej sens jest jasny: światem rządzi Bóg sprawiedliwy, którego gniew sprawia, że państwa przemijają, a bogacze stają się niewolnikami.

Tego losu nic nie zmieni. Jest on postanowiony i dlatego zapowiada go prorok:

6,8 — 11.

8. Przysiągł Wszechmocny Pan na siebie, —
Wyrok Pana, Boga zastępów:
„Brzydzę się pychą Jakuba
i pałaców jego nienawidzę.
I wydam miasto i co w nim jest".
9. I stanie się: Gdy dziesięciu mężczyzn
pozostanie w jednym domu, i oni pomrą.
10. A gdy go weźmie wuj lub ten, który go ma spalić,
aby wynieść zwłoki z domu, i zapyta tego,
który jest w zakątku domu: „Jestże jeszcze kto z tobą?"
A ten odpowie:„ Nie ma". Wtedy rzecze:
„Cicho! gdyż nie wolno wspominać imienia Pana".
11. Bo oto Pan każe rozbić dom większy w rumowiska,
a dom mniejszy w kawałki.

Uw.: w. 8 słów: „Wyrok — — zastępów" nie ma w LXX; czytam מתעב „mam wstręt" (Geiger), zam. מתאב „pożądam"; w. 10: przed tym wersetem brak wzmianki o fakcie, do którego nawiązuje słowo: u nesao. W LXX jest: „I jeśli jeszcze jeden pozostanie", sufiks odnosi się może do ostatniego (tzn. dziesiątego) członka rodziny, pozostałego przy życiu; דוד krewniak, tu może „wuj" (Lev 10, 4; 1 S 14, 50 i w Syr.); מכרפו (zam. ש): palenie zwłok odbywało się rzadko, np. jako kara a) za grzech niedozwolonego ożenku: Lev 20, 14, b) za nierząd córki kapłańskiej: Lev 21, 9, c) za nierząd: Gen. 38, 24; nadto przy stosowaniu prawa herem:

Joz. 7, 15. 25. Tutaj — wg Th. H. Robinsona — może mieć jeszcze inne znaczenie: ptc. „palący“ (kadzidła), przy chowaniu królów (Jer. 34, 5; 2 Kron. 16, 14; 21, 19), lecz w podanych wersetach -ש łączy się z לְ — ʻasamim „kości“ —niezwykłe wyrażenie, oznaczające szkielet.

Zapowiedź kary ma charakter uroczysty. Jahwe postanowił ukarać pychę i zbytki bogatych Izraelitów (Jakuba: por. 7,2.5). Grody utracą swych mieszkańców i obrońców w czasie zarazy, która w niebywały sposób grasować będzie. W domu, który ma dziesięciu mężczyzn, nie pozostanie ani jeden przy życiu. Obrzędem pogrzebowym zajmie się wuj lub też obcy człowiek, który zwykle spala zwłoki, czego Izraelici nie praktykowali. Tajemniczą grozę chwili, gdy wynoszono ostatniego potomka męskiego rodziny, ilustruje nam scena przedstawiona w w. 10. Jeden z tych, który się zajmuje pochowaniem zmarłych, odzywa się do chorego ukrytego w zakątku domu, pytając się go, czy jest jeszcze oprócz niego jaki chory, a ten pełen trwogi śmiertelnej odpowiada: „nie”. A może chciał dodać: „Jahwe wszystkich nawiedził”, lecz przerywa mu krewny mówiąc: „Cicho!” Boi się bowiem, że chory niepotrzebnie i niestosownie wspomni imię Jahwe w domu zarazy, gdzie panować winno zupełne milczenie i trwoga, jak w chwili ofiary, gdy Pan przychodzi do swoich (Hab. 2,20; Sof. 1,7; Zach. 2,13).

Kraj pozbawiony ludzi zdatnych do boju, nawiedzony będzie przez trzęsienie. Zarówno państwo północne (dom większy) jak i południowe (dom mniejszy) zostanie zburzone i przedstawiać będzie obraz wielkiego zniszczenia. Oba domy izraelskie (Iz. 8,14) staną się rumowiskiem.

O upadku Państwa traktuje także następna mowa: 6,12 — 14.

12. Czyż konie mogą biec po skale?
Czyż można morze orać wołem?
Ale wy odwróciliście prawo w truciznę,
a owoc sprawiedliwości w piołun.
13. Wy, którzy radujecie się z Lodebaru,
Wy, którzy mówicie:
„Izaliśmy własną mocą nie odebrali Karnaim?”

14. „Bo oto pobudzę przeciw wam, domu izraelski, lud" —
wyrok Pana, Boga zastępów, —
„który was dręczyć będzie od drogi do Hamat
aż do potoku stepowego".

Uw.: w. w. czytam יַחֲרֵשׁ בַּבָּקָר יָם (J. D. Michaelis); w. 13 a: לֹא דָבָר (nic), czytam jako jeden wyraz (Lodebar), nazwę miejscowości w Zajordaniu, odzyskaną przez Jerobeama II (Graetz): 2 S. 9, 4; 17, 27; 13 b קרנים nazwa miasta w płn. wsch. Zajordaniu, dziś Šech Sa'd (Gen. 14,5; 1 Mak. 5,26); 14 b: droga do „Hamat" jest to przełęcz między Libanem a Antylibanem, oznaczająca płn. granicę Palestyny (2 Kr. 14, 25): „potok stepowy" — to nie wadi el Ariš, lecz Wadi el Hesa, stanowiący granicę moabicko-edomską.

Mowa 6,12 — 14, nie mająca wstępu, przypomina 5,7.10 — 11. W szczególności w 6,12b powtarza się obraz z 5,7. Jak w tym wersecie tak i w 6,12b potępia prorok niesprawiedliwe i przewrotne stosowanie prawa w sądownictwie. Sądy nie zapewniają obrony i pomocy niewinnym i pokrzywdzonym, przeciwnie stosują przepisy prawa na ich niekorzyść, służą nie słusznej sprawie, lecz złej. Prawo dla tych, którzy się go domagają, staje się „piołunem", ba nawet śmiertelną „trucizną". Jest to odwrócenie najprostszego porządku rzeczy, zapoznanie zasadniczych wiadomości. Można to zilustrować prostymi przykładami (w 12a): nie można koni pędzić po skalnym zboczu, ani też nie można orać toni morskiej bydłem.

Nierozumne jest także i to, że Izraelici przypisują sobie czyny, które zawdzięczają tylko Bogu (w 13). Chełpią się zwycięstwami w Zajordaniu, odzyskaniem dwóch miast: Lodebar i ('Aštarot) Karnaim. W Samarii panował entuzjazm i radość z powodu pomyślnych wypraw przeciw Aramejczykom. Prorok nie może podzielać tego radosnego nastroju. Lodebar — to nie ważna zdobycz, lecz: lo dabar, a więc rzecz bez wartości. Karnaim zaś nie są dowodem lub symbolem mocy (1 Kr. 22,11; Jer. 48,25; Dt. 33,17; Ps. 75,5.10; 89,17). Krótko tylko cieszyć się będą z odniesionych zwycięstw. Lud wrogi zajmie cały kraj od granicy północnej aż do południowo-wschodniej nad rzeką Wadi el-Hesa i dręczyć będzie Izraelitów (2 Kr. 14,25; 1 Kr. 8,65). Prorok nie podaje ani nazwy ani pochodzenia najeźdźcy, wszakże słu-

chacze jego wiedzieli, że ma na myśli Asyrię jako jedynego wówczas groźnego wroga.

Tą groźbą kończy się pierwsza część księgi Amosa.

Druga część zawiera 5 wizyj (7,1 — 3. 4 — 6. 7 — 8; 8,1 — 2; 9,1 — 4), w których Amos opowiada o swoich przeżyciach i rozmowach z Bogiem.

7,1 — 3:

w 1. To mi ukazał Wszechmocny Pan:
A oto poczwarki szarańczy, gdy począł odrastać potraw
— a potraw był po kośbie królewskiej —
2. I stało się, gdy poczęła zjadać trawę ziemi, że rzekłem:
„Wszechmocny Panie! Przebacz!
Jakże się ostoi Jakub, wszak on tak maluczki?"
3. I żałował tego Pan: „Nie stanie się!" — rzekł Pan.

Uw.: w. 1. czytam יֵצֶר twór, poczwarka — wg LXX, zam.: „tworzący". לקש „druga trawa"; 1 b: o kośbie królewskiej, zob. także 1 Kr. 18, 5. w. 2: Zamiast „I stanie się, gdy zupełnie zje..." czytam: וַיְהִי הֵא מְחַל... (Gressmann).

Widzenie o szarańczy należy do rzędu tych wizyj proroczych, które się wiążą z normalnymi i prostymi zjawiskami i zdarzeniami w przyrodzie (por. także Jer. 1,11 — 12.13 — 14; 24,1 — 3). Odbywa się ono w stanie pełnej świadomości, a nie tak, jak u ekstatyków, którzy nie panowali nad sobą i nie posiadali pełnej samowiedzy (1 Sam. 10,5 — 6; 19,24).

Jak poeta jest wrażliwy na otaczający go świat, przedstawia nam jego piękno, kształty i rysy, odsłania pewne cechy, których nigdy nie dostrzegamy, mimo że kilkakrotnie mieliśmy sposobność je poznać, tak prorok, żyjący w dwóch światach, ziemskim — fizycznym i boskim — duchowym, niewidzialnym, widzi poza światem widzialnym inną rzeczywistość, którą nam przedstawia. Lecz gdy dla poety słowo czy pieśń staje się „Skrzydlatą klucznicą wrażeń, tych ducha podwoi" (Deotyma), to dla proroka Słowo czy wizja jest objawieniem Boga, które obowiązuje człowieka, ma znaczenie nie estetyczne lecz religijno-moralne. Prorok wie,

że Pan oddziaływa na jego jaźń. Jest to Stwórca i Pan świata, który zsyła deszcz i daje ludziom pokarm.

Prorok widzi szarańczę. Było to po kośbie królewskiej, gdy po wczesnych deszczach wiosennych w marcu zebrano trawę dla koni i mułów królewskich i oczekiwano potrawu dla bydła domowego. Na świeżej trawie pojawiają się poczwarki szarańczy, które pożarły już część trawy. Rolnikowi grozi katastrofa, może jedna z wielu, które spadły na kraj i lud —, tak że zubożał, stał się „małym". Jest on wprawdzie grzeszny, lecz teraz, gdy tak go Bóg ukarał, prorok jako rzecznik ludu, którego losem żyje, prosi Boga jak kapłan w liturgii lub prorok-przyczyńca o przebaczenie win przez usunięcie katastrofy. Modlitwa Amosa była skuteczna. Bóg łaskawy „żałuje". Klęska odwrócona, lud doznał łaski. Prorok poznał jej tajemnicę. A poznawszy ją, zanosi do Boga korne modły za lud. Takie jest jego zadanie. Potwierdza nam to druga wizja.

7,4 — 6:

w 4. To mi ukazał Wszechmocny Pan:
Oto wzywał płomień ognia
i spalił wielką toń podziemną.
5. A gdy miał pochłonąć rolę,
rzekłem: „Wszechmocny Panie! Przestań!
Jakże się ostoi Jakub? Wszak on maluczki!"
6. I żałował tego Pan: „I to się nie stanie!" —
— rzekł Wszechmocny Pan.

Uw.: 4 a czytam: לַהַב אֵשׁ (Elhorst, Halévy) „płomień ognia", zamiast: larib ba'eš: aby ukarać ogniem, 'adonaj Jahwe opuszczam jako glossę. 4 b תְּהוֹם masy wody pod ziemią, z których wytryskują źródła i rzeki.

Inna pora roku. Jest skwarne lato. Prorok ma wizję ognia, który pochłania toń podziemną tak, że na ziemi zaczyna się posucha. Wegetacja na roli znika. Rolnikowi i pasterzowi grozi klęska. Prorok błaga o litość, o wstrzymanie nieszczęścia. Modlitwa przyczynna została wysłuchana. Bóg wstrzymał grożącą katastrofę, zmienił wyrok, powodując się litością.

W obu wypadkach Amos jest orędownikiem swego ludu. Czuje i cierpi za ten lud i zawsze stara się od niego odwrócić wszelkie zło, ufając łasce Bożej. Postępuje tak jak Abraham (Gen. 18,22 nn.; 20,7), Mojżesz (Ex. 17,8 — 13; 32,30 nn.), Samuel (1 S. 7,8; 12,19), nieznany „mąż Boży" z Judei (1 Kr. 13,6), Izajasz (2 Kr. 19,4) i kilku innych proroków. Modlitwa proroka, krótka, ale pełna napięcia dramatycznego, była bojem o łaskę, o prawo ludu do życia, ludu wybranego, bogatego w chlubne tradycje. Prorok wierzył w Boga łaski i w tym względzie nie doznał zawodu. Króciutkie, ale treściwe są jego prośby: „Przebacz!", „Przestań!" Chodziło o łaskę i życie. Krótkie i proste jest też uzasadnienie: Jakub jest maluczki, grozi mu śmierć! Modlitwa była skuteczna. Potężna w wierze, mocna w uczuciu, sięgała lotem swoim przed oblicze Boga, ogarniała sens jego rządów. Prorok poznał prawo łaski, która się udziela ginącemu ludowi.

Dlatego zwiastuje Boga łaski, napominając, oczekując znamion poprawy i upamiętania się. W nadziei doznał zawodu. Lud zasłużył nie na łaskę, lecz na karę. O tym mówi trzecia wizja:

7,7 — 9.17b 2:

w 7. To mi ukazał (Pan):
Oto stał (człowiek) na murze z pionem swym w ręku;
I odpowiedziałem: „Pion".
I rzekł Wszechmocny:
„Oto ja spuszczam pion w pośród
ludu mego izraelskiego,
już więcej mu nie przepuszczę.
9. I będą zburzone ołtarze Izaka,
a świętości Izraela spustoszone będą.
I z mieczem powstanę przeciwko domowi Jerobeama,
17b 2. Izrael zaś pójdzie z ziemi swej na wygnanie".

Uw.: w. 7 a: < Pan > dodane według w. 1. i 4; 7 b: < człowiek > אִישׁ według LXX A zam. אדני — pierwsze אֲנָךְ (zapożyczenie bab.) opuszczam jako dodatek dittografii; w. 9: „ołtarze" — są to t. zw. bamôt na wzgórzach. w. 17 b 2 należy tutaj. Amazjusz nawiązuje (w. 11) do słów Amosa, który grozi upadkiem Jerobeama i wygnaniem ludu.

Trzecia wizja różni się pod względem formy i treści od obu poprzednich. Jest znacznie obszerniejsza i zawiera dialog, w którym rozmowę zaczyna Jahwe (podobnie w 8,2; Jer. 1,11 — 12. 13 — 14). Nie kończy się słowem nadziei, lecz groźbą.

Prorok ogląda fragment budowy domu. Na murze (lub przy murze) stoi robotnik z pionem w ręku — nie Jahwe, bo on właśnie zwraca prorokowi uwagę na pion, — badając mur. Podczas przypatrywania się czynności murarza Amos ma wizję, w której ogląda inny świat: objawia mu się Bóg i wtajemnicza go w swoje plany. Bóg bada wartość ludu swego izraelskiego (Izaka), czy odpowiada normom prawa i sprawiedliwości. Niestety, jego życie jest wypaczone. Tron i ołtarze nie były ostoją prawa, psuły wewnętrzną spoistość. Dynastia popierała bałwochwalstwo, odwodząc lud z drogi przeznaczenia. Żywa wiara w Boga dziejów i opiekuna narodu zamarła, jej miejsce zajęła bałwochwalcza cześć, składana posągom bóstw, sił przyrody. Z wierzeń ludowych i bałwochwalstwa nie mogła wyróść zdrowa moralność. Zły przykład „domu Jerobeama" zachęcił obywateli izraelskich do naśladowania go.

Bałwochwalstwo tępiono z całą bezwzględnością. Toteż wizja kończy się zapowiedzią sądu. Lud nie zasługuje na łaskę, nie odpowiada bowiem woli Bożej. Wzgórza, na których wzniesiono ołtarze, opustoszeją, świątynie (w Betelu i Gilgalu) będą zburzone. Król padnie od miecza podczas rewolucji lub też z ręki wroga w czasie wojny. Lud bez króla i ołtarza nie oprze się niebezpieczeństwu, padnie ofiarą najazdu, będzie uprowadzony przez wroga.

Amos wypowiedział tę straszną groźbę w Betelu. Nic dziwnego, że słowa jego wywołały wielkie zaniepokojenie; przyjęto je jako hasło do buntu. Prorok musiał się wylegitymować ze swego wystąpienia przeciw królowi i ludowi. Uczynił to, przedstawiając historię swego powołania

(7,10 — 17b 1):

W 10: I posłał Amazjasz, kapłan Betelu, do Jerobeama, króla izraelskiego, taką wieść: „Amos spiskuje przeciwko tobie

w pośród domu izraelskiego tak, że kraj nie może znieść wszystkich jego słów. 11. Bo tak rzekł Amos: „Jerobeam od miecza zginie, a Izrael napewno pójdzie z ziemi swej na wygnanie". 12. I rzekł Amazjasz do Amosa: „Jasnowidzu! uchodź, uciekaj do ziemi judzkiej, tam jedz chleb i tam prorokuj! 13. Ale w Betelu już dalej nie prorokuj, bo to jest świątynia królewska i przybytek państwowy!" 14. Wtedy odpowiedział Amos, mówiąc do Amazjasza: „Nie jestem ja prorokiem ani też uczniem proroka; jestem sobie pasterzem i hodowcą sykomor. 15. Lecz Pan wziął mnie spoza trzody; i rzekł do mnie Pan: „Idź! bądź prorokiem wobec ludu mego izraelskiego!" 16. A teraz posłuchaj Słowa Pana: Ponieważ mówisz: „Nie wolno ci prorokować przeciwko Izraełowi i wyrokować o domu Izaka!" 17. Przeto tak rzekł Pan: „Żona twoja w mieście będzie nierządnicą, a synowie twoi i córki twoje od miecza polegną. Ziemia twoja sznurem będzie podzielona, a ty umrzesz na ziemi nieczystej".

Uw.: 14 b: czytam נֹקֵד = pasterz (Hitzig), jak w. 1, 1 i w. LXX ze względu na w. 15 a, zam. בוקר „pasterz bydła"; בולס nacinający owoce morw, Ficus sycomorum L., by były jadalne; 15 b: zam. czytam עַל; 16 b: הטיף Hi. słowa נטף kropić, kapać; Hi. wyrzucać pianę, prorokować (pogardliwe wyrażenie); słowa w. 17 b 2 należą przed w. 10, gdzie mają stosowne miejsce.

Opowiadanie o starciu Amosa z Amazjaszem podane na podstawie relacji proroka jest bardzo ważne dla poznania genezy i charakteru proroctwa. Na czym oparł zwiastun Boży swoje prawo wypowiedzenia niebywałej groźby? Jego wystąpienie miało cechy zdrady stanu, było wyraźnie polityczne. Państwo północne wprawdzie niejednokrotnie przeżywało rewolucję, wywołaną przez sfery prorockie (1 Kr. 19,15 — 18; 2 Kr. 9,1 — 10). Lecz za czasów Jerobeama nie oczekiwano żadnego buntu przeciw dynastii, panował dobrobyt, wojsko odniosło nawet kilka zwycięstw nad wrogiem w Zajordaniu. Nie pamiętano już strasznej zbrodni dokonanej przez Jehu, popieranego przez fanatycznych proroków. Nic więc dziwnego, że radykalizm polityczny Amosa, żarliwego obrońcy prawa Bożego, czystości tradycji religijnej i sprawiedliwości społecznej, wywołał u Amazjasza na-

tychmiastową reakcję. Kapłan bowiem odpowiadał nie tylko za poprawne wykonywanie kultu, lecz także za porządek na miejscu świętym, za poszanowanie ołtarza, pośrednio i tronu. Donosi więc królowi o wystąpieniu jasnowidza judzkiego, który rzekomo podburzał tłumy przeciwko królowi, mieszając się do spraw obcego państwa — podobnie jak Elizeusz do spraw Damaszku (2 Kr. 8,10b — 13).

Niezawodnie Amazjasz otrzymał od króla polecenie wydalenia Amosa z Betelu, gdzie Słowa jego dobrze pamiętano. Wielkie bowiem poruszenie wywołały wypowiedzi prorockie o kulcie i sądzie Bożym. Mówił prorok o niewoli (4,2; 5,5.27; 6,7.14; 7,9), ale po raz pierwszy rzucił w masy proroctwo o upadku Jerobeama.

Amazjasz odniósł się do Amosa jak do wielu jasnowidzów i proroków, którzy pojawiali się w Betelu lub w Jeruzalemie, wypowiadając wieszczby za wynagrodzeniem. Ci zawodowi „prorocy", występujący od początków 9. wieku prz. Chr. skupiali się koło swych mistrzów i wpływali na stosunki polityczne, przyczyniając się do obalenia dynastyj (1 Kr. 11,29 — 39; 14,10 — 12; 21, 19 — 24; 2 Kr. 9,1 — 3).

Pomiędzy kapłanami a jasnowidzami i prorokami istniał konflikt. Kapłani byli komentatorami Słowa pisanego, tzn. Zakonu, prorocy zaś powoływali się na natchnienie, na bezpośrednie objawienie Boże. Tamci byli reprezentantami stałej, niezmiennej tradycji, ci zaś świadkami nieustannego, żywego, bezpośredniego działania Boga. Osobiste powołanie odróżnia proroka od kapłana. Zależny od Boga, a niezależny od ludzi, powołuje się prorok na powołanie i przymus, przeto, nie opierając się o urząd, odrzuca nagrodę. Treścią jego powołania nie są specjalne praktyki, lecz wieszczenie i nauczanie religijno-moralne. Opanowany przez Słowo, jest Bogu bezwzględnie uległy i posłuszny, narażając się nawet na męczeństwo.

Takim prorokiem był Amos. Wyrwany z zawodu pasterskiego — był bowiem właścicielem trzód — wysłany został na północ, do Betelu i Samarii, gdzie miał być zwiastunem woli Bożej

w groźbach i słowach nadziei, w potępianiu grzechów i nawoływaniu ludu do upamiętania. Takie było jego הִנָּבֵא, tj. prorokowanie, niezależne od nagrody, gdyż Amos miał swój zawód cywilny pasterza i hodowcy sykomor.

Amazjasz zabronił mu spełnienia misji. Uznając charyzmatyka, nie mógł dopuścić do dalszego szerzenia niepokoju, a nawet buntu. Dlatego wydalił go z terytorium Betelu, gdzie stała świątynia państwowa i pałac królewski. Jak z jego słów w w. 12. wynika, obywatel z Teko'a musiał opuścić państwo północne.

Nie mając możności osobistego występowania w imieniu Boga, posługiwał się może ulotkami i listami, które w dalszym ciągu utrzymywać miały łączność proroka z bezbożnymi i występnymi obywatelami izraelskimi.

Amazjasz dopuścił się wielkiego przewinienia w stosunku do „jasnowidza" judzkiego: zakazał mu prorokować. To świadome przeciwstawianie się wysłannikowi Bożemu i odrzucenie Słowa nie mogło nie wywołać reakcji Amosa. To też prorok w świętym oburzeniu wypowiada Słowo potępienia w formie groźby: kapłan, mąż święty, zostanie wzięty do niewoli i umrze na obcej ziemi, zdala od świątyni i prawowitego kultu, jego żona pozostanie bez środków i utrzyma się przy życiu jako nierządnica, dzieci zaś padną od miecza, dział ziemi kapłańskiej przejdzie na własność osadników. Tak wyginie ród kapłański w Betelu.

Wiemy z historii, że państwo izraelskie upadło w 722 r., w tym samym roku sanktuaria zostały zburzone a ludność została przetransportowana na daleką północ. Wraz z nią poszedł do niewoli kapłan, jak to było później w 597 r. w Jeruzalemie. „Dom Jerobeama" tzn. rodzina została wymordowana przez Salluma w 746; wtedy to utracił życie syn J., Zachariasz.

Proroctwo Amosa o kapłanie należy do wyjątkowych wyroków indywidualnych (kilka takich wyroków mamy w księdze Jeremiasza). Inne wypowiedzi proroka w. 7,10—17 mają charakter ogólny i kolektywny.

Z pobytem Amosa w Betelu wiąże się 4 wizja: 8,1 — 3.

w 1. To ukazał mi Wszechmocny Pan:
Oto był kosz dojrzałego owocu.
2. I rzekł: „Cóż ty widzisz, Amosie?
I odpowiedziałem: „Kosz dojrzałego owocu".
Wtedy rzekł Pan do mnie:
„Nadszedł kres ludu mego izraelskiego,
już więcej nie przebaczę mu.
3. I obrócą się w jęki pieśni świątyni w owym dniu" —
wyrok Wszechmocnego Pana.
„Pełno trupów. Wszędzie (je) porzucą: Cicho!"

Uw.: 1 b: dojrzałe owoce, po hebr. kajis: lato, letni owoc; 2 b: „koniec" w hebr. kes. Mamy tutaj przykład paronomazji; 3 b: הס : „Cicho!" por. Hab. 2, 20; Zach 2, 17, Sof. 1, 7.

I ta wizja przenosi nas do Betelu, gdzie odbywa się święto jesienne. Wśród pielgrzymów jest dużo rolników, którzy w koszach przynoszą Bogu owoc w ofierze. Kończy się rok, zbliża się pora dżdżysta. Prorok widzi kosz pełen dojrzałych owoców (kajis) i uważnie mu się przypatruje. Wtem słyszy głos: „nadszedł kres dla ludu mego izraelskiego!" Ostatnie odbywają się zbiory, po czym nastąpi kres życia ludu. Po raz ostatni Izraelici składają dary w Betelu. Straszna zaraza z dopuszczenia Bożego dokona dzieła zniszczenia. Bóg karać będzie swój lud. Zbliża się dzień Boga, srogi sąd. I to właśnie zwiastuje prorok. Co poznał i słyszał, to podaje ludowi zebranemu w Betelu. Radosny nastrój świąteczny ustanie. Zamiast pieśni dziękczynnych i hymnów odezwą się w świątyni biadania i jęki z powodu żniwa śmierci. Tyle będzie wypadków zgonu, że nie będzie można pochować zmarłych. W pośród ludu przechodzić będzie Anioł śmierci, a nie Bóg łaski, który zwykle w tajemniczej chwili sprawowania ofiary przychodził do ludu, nabożnie skupionego wokoło ołtarza. Nie odezwie się wówczas głos kapłana: „Cicho!" wzywający do godnego przyjęcia Boga w ofierze, bo nie będzie Betelu.

Prorok robi aluzję do wezwania kapłana, wkładając w usta osób grzebiących lub wynoszących zmarłych słowo: „Cicho!" — jakby przed demonem zarazy.

„Koniec" — oto wyraz, streszczający groźby proroka.

Rozdział 8-my zawiera szereg mów proroka z okresu przed wydaleniem go z Betelu.

Mowa przeciw bogatym kupcom, handlarzom zboża:

8,4 — 8.

w. 4. Słuchajcie tego wy, co depczecie ubogiego
i tępicie biednych w kraju!
5. — mówiąc: „Kiedyż minie nów, byśmy mogli kupczyć zbożem,
i sabat, byśmy mogli otworzyć śpichlerz
pomniejszając efę i zwiększając ciężarki,
fałszując wagi dla oszustwa.
6. Byśmy nabywali za pieniądze nędzarzy,
a ubogich za parę sandałów
i sprzedawali poślad zboża?"
7. Poprzysiągł Pan na swój majestat:
„Nigdy nie zapomnę wszystkich waszych czynów!"
8. Czyż dlatego nie zadrży ziemia
i nie będą się smucili wszyscy jej mieszkańcy?
I nie będzie się podnosiła jak Nil
i opadała jak Nil egipski?

Uw.: 4a czytam jak w. 2,7 הַשֹּׁאֲפִים part. słowa שוף; „biednych" według Kere (Ketib: pokornych); „tępicie" zam. tępiąc (Inf. cs w znaczeniu łac. gerundium); 5 a 2: פתח בר „otwierać" (śpichlerz lub worki) w celu sprzedaży; 5 b: efa, miara odpowiadająca 34,44 l, šekel wagi 16,37 gr.; „wagi dla oszustwa", tzn. wagi, które oszukują (cf. Oz. 12, 8; Mi. 6, 10. 11; Prov. 11, 1; 20, 23), w. 6 a robi wrażenie glossy; 6 b winien być umieszczonym po w. 5 a, jest on także glossą do 5 a 1; w. 7 a: גאון י״ pycha Jakuba, jak w. 6, 8. Lecz tutaj jest mowa o samym Bogu (6, 8), o jego majestacie, na który przysięga Bóg, dlatego czytam według Gunkla - Gressmanna: יעקב, בִּגְאֹנוֹ zostało dodane na podstawie 6, 8; „czynów waszych" (według LXX); w. 8 b: „jak Nil: כַּיְאֹר zam. „jak światłość". Opuściłem według LXX: „i będzie wypędzoną"; „i opada" (LXX): ונשקעה, Ketib: „będzie wypity".

Mowa, wypowiedziana może w Samarii, należy do serii tych Słów proroka, które piętnują wykroczenia przeciw moralności społecznej: 2,6 — 8; 4 — 5. Składa się z 2 części: w pierwszej

(w. 4—6) są wymienione i potępione grzechy bogatych kupców, w drugiej (w. 7—8) jest zapowiedź kary, zgodnie z nieodwołalnym postanowieniem Boga. Amos oskarża kupców o brak pietyzmu dla tradycji kultowej, w imię której najpowszechniejsze święta, tj. nów i sabat obchodzono jako dni wolne od zajęć i święcono w nastroju radosnym. Gwoli chęci zysku i oszustwa nie przestrzegają właściwych pór świątecznych. Święta uważają za przeszkodę w życiu handlowym. Inna kategoria grzechu, o który prorok oskarża kupców, to brak uczciwości. W handlu stosują dwojakie wagi: biorą lżejsze odważniki przy wydawaniu towaru, a cięższe przy wyznaczaniu ceny w srebrze. Ofiarą ich oszukańczych metod padają głównie ubodzy, deptani i tępieni; nie mogąc płacić za towar, popadają w niewolę, nawet wówczas, gdy kwota długu odpowiada cenie pary sandałów — tak mówi w. 6, który jest uwagą redakcyjną z 2,6.

Chciwość kupców prorocy niejednokrotnie potępiali (np. Mi. 2,2; Jer. 6,13; 8,10; 22,17).

Grzechy kupców wywołują gniew Boży. Pan idzie na sąd. Ziemia drży w swych posadach. W trzęsieniu ziemi (por. 2,13—16; 9,1) ukarze Bóg przestępców (por. Judc. 5,4—5; Hab. 3,6; Zach. 14,4—5). Mieszkańcy Palestyny oglądać będą zjawisko podnoszenia się skorupy ziemskiej i opadania, przypominające zalew Nilu, którego wody wzbierają i opadają. Tego porównania nie należy brać dosłownie. Trzęsienie ziemi bowiem jest raptowne, podczas gdy zalew odbywa się powoli.

Trzęsienie — to jeden ze znaków zbliżającego się „dnia Pana". Po nim pojawi się równie groźny znak, ale na niebie:

8,9—10.

w. 9. „I stanie się onego dnia" — wyrok Wszechmocnego
Pana —,
„sprawię, że słońce zajdzie w południe
i przywiodę na ziemię mrok w dzień biały.
10. I obrócę święta wasze w smutek,
a wszystkie pieśni wasze w pieśń żałobną,

i włożę na wszystkie biodra wór,
a na każdą głowę łysinę;
i uczynię to jako żałobę po jedynaku,
a koniec tego, jako dzień goryczy".

Uw.: w. 9a 1: wstęp redaktora; w. 9b: לָאָרֶץ acc. podobnie jak w. 6, 3.

Groźba zaćmienia słońca w w. 9—10 łączy się ściśle z poprzednią. Widocznie słuchacze proroka pamiętali niedawne zaćmienie jako niezwykłe zjawisko, skoro Amos wśród znaków wymienia to właśnie. Z kanonu asyryjskiego epon. B. wiemy, że w czasach Amosa były 2 zaćmienia: 1) dnia 9. lutego 784 r. i 2) dnia 15. czerwca 763 r. Dla chronologii proroctwa Amosa wchodzi w rachubę druga data.

Zaćmienie wywołuje u ludzi takie same wrażenie i skutki jak śmierć jedynaka (Jer. 6,26; Zach. 12,10), z którym wymiera rodzina, lub jak nieszczęsny dzień (1 S. 1,10; Job. 3,20). Zaskoczy ono ludzi wśród zabaw i radosnych chwil świątecznych. Ustanie radość, a nastanie rozpacz i lęk. Nastrój żałobny udzieli się pielgrzymom, hymny i pieśni kultowe ustąpią miejsca trenom. W obliczu tajemniczego zjawiska i wyjątkowej katastrofy wszyscy spełnią akt pokuty i żałoby, wdzieją wór zamiast szaty odświętnej (Iz. 3,24; 15,3; Jon. 3,6—8) i zgolą sobie zarost (Iz. 15,2; Ez. 7,18).

Innym znakiem „dnia Pana" będzie głód Słowa Bożego:

8,11—12.

w. 11. „Oto nadchodzą dni — wyrok Wszechmocnego Pana,—
w których ześlę głód na ziemię,
nie głód chleba, ani pragnienie wody,
lecz słuchania Słowa Pana.
12. I tułać się będą od morza do morza
i z północy na wschód;
włóczyć się będą, szukając Słowa Pana,
lecz nie znajdą".

Uw.: 11 b z: czytam „Słowo" (sing) według LXX, Syr. i Vulg. Targ.; 12 a 1: „od morza do morza" tzn. od morza Śródziemnego do m. Martwego.

W chwilach nieszczęść i niedoli Izraelici szukać będą rady i wskazania Pana (2 Kr. 3,12; Jer. 37,17). W bezradności i trosce zwrócą się do proroków (por. np. Jer. 42,2 — 3), jasnowidzów lub kapłanów, aby od nich usłyszeć „Słowo Pana". Wędrować będą w dalekie strony, do sławnych miejscowości, znanych w czasach królewskich. Niepokój trawić ich będzie, lecz nie zaznają spokoju. W niepewności chodzić będą to tu to tam, aby tylko mieć wyraźną wskazówkę od Boga, natchnienie, objawienie woli i pociechę. Nie uzyskają Słowa. Będą to wyjątkowe dni, gorsze niż w czasach Elego i Samuela (1 Sam. 3,1). Zupełny brak Słowa świadczy o ustaniu stosunku Stwórcy do świata, Boga do ludzi. Życie człowieka bowiem zależne jest od Słowa Bożego. Bóg posługuje się Słowem proroka, nauką kapłana lub radą doświadczonego mędrca (Jer. 18,18; Ez. 7,26). Szczególnie ważne jest natchnione Słowo proroka; ono bowiem stanowi o życiu religijnym i moralnym. Tam, gdzie Słowa nie ma (1 Sam. 28,6.15; Treny 2,9; ps. 74,9), zbliża się koniec wszelkiego życia. A choćby człowiek nawet gorliwie szukał Słowa, nie znajdzie go, bo Pan już wydał wyrok śmierci. Tak więc i ta groźba proroka dotyczy skonu Izraela. Niezawodnie wypowiedział ją prorok jako jedną z ostatnich gróźb w Betelu, podobnie jak Słowo w 8,13 — 14.

Wobec zbliżającej się katastrofy i bałwany będą bezsilne i nie będą miały żadnej wartości dla człowieka: **8,13 — 14**

w. 13. „W owym dniu
piękne panny i młodzieńcy omdlewać będą z pragnienia,
14. co przysięgają na Hańbę Samarii,
i mówią: „Jako żyw Bóg twój, Danie!"
albo: „Jako żyw Bóg twój, Bersabo!"
I upadną i już więcej nie powstaną".

Uw.: w. 13 „W owym dniu" i „z pragnienia" dodatki redakcyjne w celu połączenia tej mowy z poprzednią w jedną całość; w. 14a: przysięga jako wyraz wyznawania była częścią kultu: Dt. 6, 13; 10, 20; Oz. 4, 15; Iz. 48, 1; zamiast „Hańba" w t. mas. ma być nazwa bóstwa Betelu: אשמביתאל jak w papirusach z Elefantyny z 5 w prz. Chr. (zob. Cowley: Aramaic Papyri... 1923, str. 22. 124) lub אשמא według 2 Kr. 17, 30, chociaż istnienie takiego bóstwa Betelu w Samarii za życia

Amosa nie jest zupełnie pewne. 14a 3: Dan, miasto święte na granicy płn. Palestyny, dziś tell el Kadi; 14a 4 zam. derek (droga) czytam: דֹּדְךָ (Winckler, G. Hoffmann), tzn. „twój Bóg opiekuńczy". Dod, imię Boga, wymienione w papirusach z Elefantyny, w listach z Tell el-Amarny (ok. r. 1370 prz. Chr.) i w napisie króla Meszy (poł. 9 w. prz. Chr.), tutaj odnosi się do Jahwe.

W „owym dniu" sądu bałwochwalstwo okaże się bezwartościowe, jego zwolennicy będą zupełnie zawiedzeni w modlitwach, przysięgach i wszelkiej gorliwości kultowej. Młodzież uda się do kapłana bóstwa Ašima w Samarii i do dalekiego Danu lub na południe do Bersaby, gdzie Jahwe czczono pod nazwą Dod. Odbywać będzie pielgrzymki, oddając cześć Bogu ojców i różnym innym bóstwom, lecz nie znajdzie u nich pomocy. Jahwe bowiem jest żywym Bogiem i odzywa się przez usta proroka, piętnuje grzechy, uczy, napomina i grozi. W dzień sądu okaże się moc tego właśnie Boga, który daje Słowo i karze.

Jego kary nie uniknie młodzież. Jest więc i w tym Słowie — podobnie jak w 5,26 — potępione bałwochwalstwo. Prorok występuje w obronie jedynowładztwa Jahwe, który jest „zawistny" i nie toleruje obok siebie innych bóstw (Ex. 20,5; 34,14), ani też nie pozwala, by im oddawano cześć. Bóg, któremu na imię Jahwe, jest wyłącznym, jedynym Panem ludu. Idea teokratyczna Mojżesza ma w Amosie żarliwego reprezentanta.

Wypowiedzi proroka w. 8,4 — 14 są jak gdyby rozwinięciem myśli o zbliżającym się „końcu", przedstawionym w 4. wizji (8,1 — 3).

Tę samą myśl wypowiada 5. wizja.

9,1 — 4:

w. 1. Widziałem Wszechmocnego stojącego przy ołtarzu.
I rzekł do mnie:
„Uderz w głowicę, niech zadrżą nadproża
i roztrzaskaj je na głowy ich wszystkich;
I pobiję mieczem resztę ich:
żaden z nich nie ujdzie
ani też nie uratuje się żaden uchodźca.
2. Choćby się wdarli do podziemia,
stamtąd ich wydobędzie ręka moja,

a choćby wstąpili na niebiosa,
stamtąd strącę ich w dół.
3. A choćby się ukryli na szczycie Karmelu,
tam ich wyśledzę i pochwycę;
a choćby się ukryli przed oczyma mymi na dnie morza,
nakażę wężowi, by ich kąsał.
4. A gdy pójdą przed wrogami swymi w niewolę,
tam rozkażę mieczowi, by ich pozabijał.
I zwrócę oko moje na nich ku złemu,
a nie ku dobremu".

Uw.: w. 1a 2: „głowice" kolumn, na których były ułożone belki i wiązanie dachu; Opis upadku świątyni przypomina historię świątyni Dagona w Judc 16, 25. 29-30. w 3b: czytam שם (LXX); tak samo w w. 4a: pierwsze מ jest powtórzeniem końcowej litery poprzedniego wyrazu.

W tej ostatniej wizji jest punkt szczytowy przeżycia proroka. Z wizją łączy się audycja, która w szeregu obrazów ilustruje myśl o wszechmocy i wszędobytności Boga karzącego, nie złączoną ściśle z treścią w. 1.

Widzenie proroka odbywa się w świątyni, może w Betelu, gdzie — jak zwykle w święto jesienne — zebrały się tłumy pielgrzymów. Wśród nich znajduje się Amos, wpatrzony w ołtarz całopalenia, na którym kapłan spalał ofiarę. W blasku ognia i dymu widzi prorok postać Wszechmocnego, która góruje nad ołtarzem. W tej chwili skupienia i wizji słyszy głos: „Uderz w głowicę"! Do kogo odzywa się to wezwanie? Może do Anioła zniszczenia (2 Sam. 24,16), który ma roztrzaskać kapitele kolumn świątyni tak, że zachwieją się belki i cały dach runie na głowy zebranych. Zginą w gruzach świątyni. Drobna garstka ostoi się i ujdzie zagłady. Tu kończy się treść wizji. To, co następuje w w. 1b — 4 jest tylko rozwinięciem myśli o pełnej zagładzie, której dokona wszechmocny Bóg. Zasięg jego władzy jest nieograniczony; obejmuje ziemię i podziemie, niebo, kryjówki Karmelu, głębiny morskie, gdzie spoczywa tajemniczy wąż, i kraje nieprzyjacielskie. Nie ma dla winowajców miejsca schronienia i wytchnienia, wszędzie dosięgnie ich karząca ręka Boża, oko surowego sędziego, który nic

nie przepuści. Wszechmoc Boga karzącego ogarnia cały wszechświat.

Jak w poprzednich czterech wizjach, tak i w tej mamy do czynienia z nową wieścią o Bogu. Prorok żyje troską i modlitwą o losy ludu, Bogu powierza swoje cierpienie za swój lud. Ilekroć przemawia do Boga słowami modlitewnymi, umacnia się w wierze, nowe zyskuje poznanie. Z jego westchnień modlitewnych tylko kilka zostało wysłuchanych (7,3.6). Plan Boży był inny. Pomiędzy Bogiem a ludem jest przepaść nie do wyrównania. Licząc się z nią, prorok nie przykłada miary zakonu do życia i postępowania Izraelitów. Nie jest bowiem moralizatorem. Punktem wyjścia jego kazania i działania jest Bóg, istota święta, sprawiedliwa i wszechmocna. Poznanie takiego Boga, którego ustami jest prorok, decyduje o Słowie do ludu. Jest ono wyrokiem na winowajców i groźbą kary.

Wizje łączą się ściśle z powołaniem proroka według 7,15.

Piąta wizja i jej nauka streszcza się w zapowiedzi bezwzględnej kary, ba nawet zupełnego zniszczenia. Przypomina ona Słowa: 2,13 — 16; 4,6 — 13; 5,4 — 9. 18 — 20; 8,7 — 8. Toteż i po niej mamy, podobnie jak w 4,6 — 13; 5,7 — 9; 8,7 — 8 — motyw hymniczny, który uwydatnia wszechmoc Boga:

9,5 — 6.

w. 5. Wszechmocny, Pan zastępów,
dotyka się ziemi tak, że drży
i smucą się wszyscy jej mieszkańcy.
I podnosi się cała jako Nil
i opada jako Nil egipski.
6. Buduje w niebie komnatę swoją,
a strop swój nad ziemią zakłada;
wzywa wody morskie
i rozlewa je po powierzchni ziemi —
Pan imię jego.

Uw.: w. 5b jest identyczny z 8,8; 6b zaś z 5.8b. — w. 6a: „komnatę swoją" (czytam: עֲלִיָּתוֹ), a nie: „stopnie swoje".

Jahwe, Pan zastępów, jest władcą świata i wszechmocnym Panem. Pod jego stopami ziemia drży (ps. 97,5; 104,32b; 144,5; Na. 1,5; Hab. 3,5 — 6), wegetacja znika, smutek ogarnia ludzi na widok wielkiego spustoszenia. Jest stwórcą: tron swój (dosł. komnatę swoją: ps. 104,3.13) umieścił na niebie, a te jakby olbrzymi strop (dosł. wiązkę, spojenie) założył nad ziemią. Ten Pan może wykonać swe postanowienie wytępienia ludu. Doksologia mówi o tej samej katastrofie, którą oglądał prorok w wizji, tzn. o trzęsieniu ziemi.

Trzęsienie (9,1) i wojna (9,1b. 4a) i w innych mowach Amosa występują jako najgroźniejsze katastrofy (2,13 — 16; 4,10 — 11).

Jak po mowach w 2,6 — 16 mamy paradoksalną wypowiedź w 3,2, tak i po 9,1 — 6 księga Amosa zawiera Słowo pokroju uniwersalistycznego, z którym łączą się różne fragmentaryczne końcowe wypowiedzi.

Stwórca i Pan świata jest także jedynym władcą dziejów i sędzią narodów:

9,7 — 10.

w. 7. „Czyż nie jesteście u mnie tym, czym Kuszyci,
synowie Izraela — wyrok Pana?
Czy nie wyprowadziłem Izraela z Egiptu
i Filistynów z Kaftoru,
a Aramejczyków z Kiru?

8. Oto oczy moje zwrócone są przeciw grzesznemu królestwu:
I wytępię je z powierzchni ziemi,
(wszakże nie wytępię doszczętnie domu Jakuba) — wyrok Pana.

9. Bo oto każę przesiać
(wśród wszystkich ludów) dom Izraela tak,
jak się przesiewa na przetaku,
a nie upadnie kamyk na ziemię.

10. Od miecza poginą wszyscy grzesznicy ludu mego,
któirzy mówią:
„Nie spotka nas ani nas nie zaskoczy nieszczęście”.

Uw.: w. 8: „oczy moje“ (według Oorta) zam.: oczy Wszechmocnego Pana; zob. 3, 2; 9, 4; w. 10b: „Nie spotka nas...“ לא תגש ולא תקדם עדינו (według LXX), zam.: „nie dasz, by nas spotkało lub zaskoczyło“.

Izraelici (dom Izraela, grzeszne królestwo) nie zasługują na szczególne względy Boga, nie mają pierwszeństwa przed dalekimi Kuszytami (Etiopami), którzy zamieszkiwali Nubię. Traktuje ich Bóg na równi z Filistynami i Aramejczykami. Każdy z tych trzech ludów miał tradycję o wędrówce z dalekich krajów: Izraelici z Egiptu, Filistynowie z Kaftoru czyli Krety (LXX i Symach: z Kapadocji), Aramejczycy z Kiru (może w Mezopotamii). Losami tych trzech ludów kierował i kieruje Bóg — Jahwe, podobnie jak dziejami Izraela, Egiptu i Asyrii według Iz. 19,23 — 25.

Dzieje — to rządy Boga łaski i sądu. Był czas łaski, teraz zbliża się okres kary. Surowe spojrzenie sędziego na „grzeszne królestwo” jest zapowiedzią nieubłaganego wyroku. Izraelici jako grzesznicy nie zasługują na życie: Bóg postanowił ich wytępić. I to ma zwiastować prorok.

Wieść Amosa ma charakter uniwersalistyczny. Przełamany jest w niej ekskluzywizm plemienno-narodowy dzięki wierze w Boga, który jest osobowością moralną i Panem narodów. W oczach tego Boga postępowanie Izraelitów jest ustawicznym grzeszeniem, które wywołuje reakcję ze strony Boga. Zapowiedź proroka jest wyraźna; państwo izraelskie ma zniknąć z powierzchni ziemi.

W tej groźbie nie jest przedstawiony sposób ukarania grzesznych.

Historia potwierdziła Słowo proroka. „Grzeszne królestwo” — nie tylko izraelskie, lecz także judzkie — znikło z powierzchni ziemi. Wielka część ludu izraelskiego poszła do niewoli. Wtedy to redaktor — może sam Amos — dołączył do w. 8a słowa, które

ograniczają rozmiary katastrofy dziejowej. „Dom Jakuba" — nazwa narodowa Judei: Jer. 5,20; Ob. 17 — nie miał zginąć. „Dom izraelski" zaś miał z rozkazu Bożego przejść przez wielki proces „przesiewania". Jak ziarna przesiewane padają na ziemię, a kamyki i poślad pozostają w przetaku i wyrzucone bywają, tak stanie się z Izraelitami. W czasie niewoli komentator, łącząc zapowiedź sądu Bożego z niewolą, dodał słowa: „wśród wszystkich narodów". Grzesznicy ludu, którzy nie zdają sobie sprawy z następstw grzechu i nie liczą się z reakcją Boga na przestępstwa, zginą od miecza wroga. Pozostała ludność stanowić będzie zawiązek nowej społeczności. Katastrofa dziejowa będzie miała znaczenie odłączenia złych od zdrowej resztki. W obrazie „przesiewania" pośrednio wyraził prorok nadzieję, którą wypowiadają także słowa o „resztce Józefa" (5,4 — 6. 14 n.). Ostatnie wersety księgi Amosa malują jasną, lepszą przyszłość. Przejawia się w nich nadzieja proroka i jego czytelników.

9,11 — 12:

w. 11. „W owym dniu dźwignę upadłą chatkę Dawida
I zamuruję rysy jej i ruiny jej naprawię
i odbuduję ją, jak za dni dawnych,
12. By posiedli resztki Edomu i wszystkie ludy,
nad którymi wezwane zostało moje imię".
— Wyrok Pana, który to czyni.

Uw.: w 11a Participium hebr. oznacza tutaj nie stan teraźniejszy, lecz przeszły, co wynika z następnych słów; 11 b: „rysy jej i ruiny jej" (według LXX) zamiast „ich rysy i jego ruiny".

Wypowiedź prorocza podana jest bez związku z poprzednimi Słowami. O „owym dniu" nie było poprzednio mowy. To określenie czasu w sensie eschatologicznym występuje bardzo często w proroctwach Starego Testamentu; w księdze Amosa: 2,16; 8,3.9.13.

Jakże różny jest obraz tego „dnia" w. 9,11 od obrazów w przytoczonych wersetach!

„Dzień" ostateczny, „dzień Pana" — to brzask nowego eonu. Obecny już się kończy; jest on czasem upadku dynastii Dawida,

„domu" (2 S. 7,5 — 11) sławnego, opromienionego blaskiem chwały księcia charyzmatycznego, króla-zwycięzcy, potężnego władcy, z którego imieniem wiąże się okres rządów teokratycznych. Nie ma już „domu"; pozostała upadła „chatka" porysowana, leżąca w gruzach. To się stało w 586 r. prz. Chr. Wieszcz judzki przepowiada spełnienie tęsknoty religijnej i narodowej, powrót do dawnej świetności Dawida, ponowne opanowanie odwiecznych wrogów, przede wszystkim Edomitów, którzy dali się we znaki Judejczykom (Tr. 4,21 n.) w dobie upadku Jerozolimy, przyczyniając się do zniszczenia jej. Państwo teokratyczne znowu weźmie w posiadanie takie kraje, jak Edom, Moab, Amon, Filisteę i Aram (2 S. 8; 2 Kr. 14,22). W Jerozolimie sprawować będzie rządy władca typu Dawidowego i rozciągnie swą władzę z ramienia Boga nad sąsiednimi ludami, nad którymi niegdyś na znak opanowania wymieniono imię Boga (Jahwe) jako właściciela (por. 2 S. 12,28; Jer. 7,10; Dt. 28,10; Iz. 63,19 i Dan. 9,18). Jahwe jako Pan świata i jedyny Bóg znowu zwycięży wrogów i okaże swą moc. Jahwe działa, w jego ręku są losy narodów, karze, niszczy i podnosi, jest bowiem Bogiem łaski i gniewu. To uniwersalistycznie ujęte Słowo odpowiada duchowi proroctw Amosa i dlatego znalazło się na końcu jego księgi.

Zgoła inaczej przedstawia się końcowe proroctwo: 9,13 — 15.

w. 13. „Oto nadchodzą dni — wyrok Pana,
i przynaglać będzie oracz żniwiarza,
a tłoczący winogrona siewcę;
i rosić będą góry moszczem,
a wszystkie pagórki rozpłyną się.
14. I przywrócę pojmanych ludu mego izraelskiego tak,
że odbudują spustoszone miasta i osiedlą się;
zasadzą winnice i pić będą wino ich,
założą ogrody i jeść będą owoce ich.
15. Osiedlę ich na ziemi ich
i nikt już ich nie wyrwie z ziemi ich,
którą im dałem" —
rzekł Pan, Bóg twój.

Uw.: w. 13a, 2: czytam: וְנִגַּשׂ (Gressmann): i pędzić będzie lub: przynaglać będzie, zam.: i zbliży się; czytam: ha-horeš (LXX); 13b 2: „rozpłyną się" dom. w moszczu (por. Joel. 4, 18); 14a: pojmuję ten frazes historycznie: „i przywrócę pojmanych"... Jest to wyrażenie teologii powygnaniowej. W niektórych proroctwach ma ono znaczenie eschatologiczne: odmienić los.

Już pierwsze słowa zdradzają redaktora okresu wygnania. „Oto nadchodzą dni" (Amos 4,2; 8,11) jest to wyrażenie prorockie z doby babilońskiej (Jeremiasz i Izajasz 39,6). I punkt wyjścia proroctwa należy do okresu niewoli. „Lud mój izraelski" — to cały lud 12 plemion — przebywa na wygnaniu poza swoją ojczyzną, w której miasta są spustoszone, winnice zaniedbane, ogrody zniszczone.

Proroctwo końcowe ma charakter historyczny i eschatologiczno-mesjaniczny.

Dzięki interwencji Boga, lud, któremu Amos groził niewolą, co też się spełniło, ma wrócić do ziemi ojców, do dawnych zajęć. Odbuduje spustoszone miasta, na stokach gór zasadzi winnice i ogrody. Pracować będzie jako nowe społeczeństwo po przebyciu kary za przewinienia. Z wiary w Boga łaski zrodzi się nowa otucha i nadzieja, niezwykła gorliwość i wielki zapał. Praca będzie ubłogosławiona przez Boga. Lud zamieszka na odnowionej ziemi, która odznaczać się będzie wyjątkową, rajską urodzajnością (por. Oz. 6,11). Zbiory będą tak obfite, że trwać będą do października, gdy rozpoczyna się orka, oracz popędzać będzie żniwiarza; a za siewcą podążać będzie winiarz — jak według obietnicy w Lev. 26,5. Wszystkie te zajęcia odbywać się będą w jednym i tym samym czasie. Winnice obficie obrodzą. Zboczami spływać będzie podczas winobrania moszcz jak rosa lub jak strumienie wód. Groźbie i klątwie w 5,11 przeciwstawiona jest tutaj obietnica błogosławieństwa, wygnaniu (7,16 n.) powrót do ziemi ojców, stałe zamieszkanie w niej i szczęście, zniszczeniu dobrobyt, niewoli — wieczna wolność i władza nad nieprzyjaciółmi.

Końcowe proroctwo odnosi się do ludu izraelskiego, który przebył sąd Boży, ostał się w różnych katastrofach dziejowych i ma wrócić do Palestyny. „Bóg twój" (por. także: Iz. 41,10;

52,7; 54,6; 66,9; Oz. 12,6—9) — to Jahwe, Bóg Izraela (por. 5,12), „lud mój izraelski" (9,14) — to właśnie zarówno Judejczycy jak i Izraelici, tworzący nową społeczność religijną i narodową. Ten nowy Izrael byłby odpowiednikiem dawnej jednoty 12 plemion „synów izraelskich" (2,11; 3,1; 9,7).

Idea nowego życia części Izraela lub „resztki" nie jest obca Amosowi. Znajdujemy ją w 5,3 (dziesiąta część wojowników) por. 6,9 n., 5,15 (resztka Józefa), 7,2.5 („mały" Jakub, nad którym zmiłował się Bóg), 9,9 (obraz przesiewania), 9,10 (ukaranie grzeszników „ludu mego") i w 5,4.13 (szukanie Jahwy podstawowym warunkiem życia). Amos przepowiada śmierć masy, a ocalenie „resztki". Bóg sprawiedliwy karze „grzesznych" Izraelitów, ale też lituje się nad pozostałą częścią ludu.

Idea „resztki" znana była autorowi historii Eliasza (1 Kr. 19,18) i miała u niego uzasadnienie religijne: „resztka" zawdzięcza swój byt zmiłowaniu Bożemu. Do tej myśli dołącza się u Amosa jeszcze inna, również religijno-etyczna; wypowiedział ją prorok w 5,4.14 w wezwaniu do „szukania Pana". O obu tych myślach nie ma wzmianki w końcowym fragmencie: 9,13 — 15. Ponadto „dzień Pana" nie jest sądem, lecz początkiem eonu zbawienia i szczęścia mesjanicznego.

W ostatnim więc proroctwie księgi Amosa odzywa się głos proroka doby niewoli babilońskiej, Judejczyka, który, nawiązując do mów Amosa i pojmując je jako groźby, zakończył je obrazem jasnej przyszłości ludu utrapionego i karanego. Podejmując myśli proroka o życiu ludu ułaskawionego przedstawia w wyrażeniach i porównaniach hiperbolicznych nowe życie zgodne z ideałem mesjanicznym takich proroków, jak: Ozeasz, Izajasz i Micheasz.

W tym ostatnim Słowie przejawia się duch Amosa, duch proroczy, którym powodowany był wieszcz czasów późniejszych. Pod względem formalnym, historycznym i teologicznym przedstawia się ono jako odrębna jednostka literacka. Potwierdza prawdziwość proroctw Amosa, a jednocześnie kształtuje nową rzeczywistość.

PROROK AMOS I JEGO POSELSTWO.

1. Amos należy do rzędu proroków, tzn. zwiastunów Słowa. Tak pojmował rolę swych poprzedników (2,12) i swoją własną (3,8; 7,15). Odgraniczając się od zawodowych ekstatyków i ludowych wieszczów (7,14), kładzie nacisk na powołanie i na specjalną misję wobec narodu izraelskiego. Treść jego świadomości proroczej stanowi Bóg i jego Słowo, lud i jego los.

Zwiastuje ludowi żywe, natchnione Słowo, które w formie spisanej wieści przekazuje potomnym, pełniąc w dalszym ciągu poprzez wieki zadanie zwiastuna Boga. Wskazuje na Boga, objawia Boga, prowadzi do Boga. Misja jego jest skończona, gdy Bóg wykonał swój „plan" (3,7).

2. Prorok ma swoistą świadomość posłannictwa (7,15). Jej źródło jest w Słowie Boga: „Wszechmocny przemówił..." (3,8), „rzekł do mnie Pan..." (7,8.15; 8,2), „Pan ryczy z Syjonu..." (1,2), „Pan mi ukazał..." (7, 1.4.7; 8,1). Prorok żyje i działa w poczuciu zupełnej zależności od Boga, który jest alfą i omegą jego myślenia i głosem jego sumienia, początkiem i końcem bytu.

Powołanie ma charakter ściśle osobisty. Bóg i prorok — w takim połączeniu kryje się tajemnica oddziaływania świata duchowego, boskiego, na duszę ludzką, sięgającego w głąb świadomości wybrańca i ogarniającego całą jego jaźń. Od pewnej chwili swego życia prorok czuje odpowiedzialność za cały lud, powołaniu poświęca wszystko, w kazaniu i działaniu jest całym swym jestestwem zaangażowany. Na przykładzie proroka możemy poznać głęboki i wszechstronny wpływ religii na człowieka.

3. Powołanie ma charakter pewnego przymusu. „Gdy Wszechmocny Pan przemówi, któżby nie prorokował?" (3,8b) Bóg każe, prorok słucha, Bóg daje natchnienie, prorok nie może nie przemawiać. Poczucie przymusu towarzyszy mu w całej działalności, nadaje wystąpieniu mówcy stanowczości, prowadzi zwiastuna Słowa do męczeństwa, bierze górę nad chłodną refleksją, niezadowoleniem i zniechęceniem. Głos Boży jest ważniejszy niż głos krwi i uczucia miłości do narodu.

Prorok nie może nie mówić, gdy Bóg poruszył jego sumienie i opanował jego wolę.

4. Powołanie proroka zależy od twórczego aktu Boga. Do specjalnej predyspozycji i uzdolnienia dołącza się jeszcze działanie Boga, objawienie — jak mówi Amos (3,7 b: gala). Wizjoner ma szczególny przypływ darów oglądania tego, co jest zakryte przed oczyma śmiertelnika, słyszenia tego, co jest obce uchu ludzkiemu i poznawania tego, co jest tajemnicze lub nieznane. Spotęgowanie funkcyj psychicznych i duchowych jest wyrazem zasadniczej zmiany, która się odbyła w świadomości proroka w związku z jego przeżyciem. Treścią tego przeżycia jest nowe poznanie Boga.

Od czasów Mojżesza znano Boga pod nazwą Jahwe lub Jahwe Sebaôt, wierzono w istotę duchową, osobowość moralną, Pana świata, władcę dziejów, jedynego Boga żywego, tzn. działającego (to wyraża imię Jahwe), objawiającego się. Bóg ma grono swych wiernych, „królestwo kapłanów, naród święty" (Ex. 19,6), którymi się opiekuje jako ojciec i wódz. Objawia mu swą wolę (w dekalogu i w innych prastarych zbiorach wskazań moralnych) i wymaga pełnienia jej. Wola Boża jest totalna; nie ma dziedziny życia indywidualnego i społecznego, któraby nie była objęta działaniem Boga. Jest ono objawem łaski i sądu; nie zależy od człowieka, bo wypływa z istoty suwerena, Pana wszechświata.

Wszyscy, którzy poszli w służbę tego Boga, mają coś z niego, z jego litości i bezwzględności, dobroci i srogości.

Amos wymienia nazyrejczyków i proroków jako sługi Boże (2,11).

5. Obraz Boga proroka z Teko'a zawiera kilka wymienionych rysów Boga Mojżesza. Jahwe (Jahwe Sebaôt) jest osobowością moralną; kieruje światem i losami ludów jako ich władca i Pan. Wola jego jest znana. Objawił ją ludowi swemu w zakonie moralnym, którego treścią jest prawo i sprawiedliwość. Inne ludy mają ogólne normy prawa przyrodzonego. Jahwe jest Bogiem wszystkich ludów. Wybranie Izraela jako akt zbawczy nie jest jedynym dziełem Boga w dziejach świata, świadczącym o specjalnej trosce i opiece nad ludami (9,7). Dlatego też nie może ono być przedmio-

tem chluby Izraelitów i wywyższania się nad innych. Uniwersalistyczny pogląd na dzieje narodów jest novum w kazaniu prorockim. W związku z tym poglądem i pojęciem Boga prawa dogmat o wybraniu Izraela nabiera specjalnego znaczenia. Jest on oparty na podstawie etycznej. Wybrańcy Boga są zobowiązani do przestrzegania norm prawnych. Za niewykonywanie ich spada na nich kara (3,2; 6,2). Jahwe bowiem jest Bogiem karzącej sprawiedliwości. Większa część słów Amosa tę właśnie zwiastuje prawdę, sąd bezwzględny i stanowczy, wyrok nieodmienny. Amos przynosi wieść o bliskim „dniu Pana", dniu ciemności i kaźni, poprzedzonym różnymi znakami na niebie i na ziemi.

Amos obala popularne, narodowe wyobrażenie „dnia Pana" i nadzieję religijną. Jego nowa, prorocza wieść brzmi: „Dzień Pana ...jest ciemnością, a nie światłością" (5,18). Nadzieję religijną opiera na innym fundamencie, a mianowicie na łasce Bożej. W tym względzie jest on uczniem duchowym Mojżesza. Gdy się przyczyniał za ludem (7,3.6; por. 5,15) lub gdy nawoływał go do „szukania Pana" powoływał się na łaskę Bożą. Wśród nielicznych pozytywnych apelów prorockich mamy Słowo, które odzywa się po raz pierwszy w dziejach proroctwa: „Szukajcie Pana, abyście żyli!" (5,4). Według 5,14 znaczy to szukać dobrego, miłować dobre (5,15).

Jahwe a dobre — to identyczne pojęcia. To także jest nowa wieść prorocza, którą prorok wykłada w wezwaniu (5,24) do pełnienia prawa i sprawiedliwości. Praktyczne stosowanie prawa w życiu społecznym, w stosunku możnych do biednych, sędziów do podsądnych, kupców do odbiorców, bogatych mieszczan do sług świadczy o gorliwym dążeniu do dobrego i może uchronić społeczeństwo od zagłady.

Jahwe jest dobry i sprawiedliwy. Ilustracją tej treściwej wieści są dzieje narodu i „dzień Pana". Bóg okazuje się w działaniu Bogiem łaski i sądu.

Prorok śledzi działanie Boga w historii, jest jak gdyby stróżem ludu, który z wysokiego punktu obserwuje nadchodzące zdarzenia, rozważa i snuje wnioski.

Jest jeszcze jedno pojęcie, którym Amos określa istotę Boga, a mianowicie świętość (2,7). Z treści 2,7 b wynika, że prorok ma na myśli wzniosłość i pełną doskonałość, która się wyraża we wszechpotężnym działaniu. Grzesznicy, reprezentujący różne sfery społeczne, są w rzeczywistości wrogami Boga i jego porządku. Z nimi, jak ongi z Egipcjanami, Amalekitami i Amorytami, walczyć będzie i rozprawiać się w dniu sądu. Zwycięży ich jak swych dawnych wrogów. Dlatego też zrozumiałe, że prorok judzki, podobnie jak Izajasz, nazywa swego Boga wszechmocnego i zwycięskiego Panem zastępów. To imię przypomina okres heroiczny dziejów Izraela, złoty wiek związany z arką, umieszczoną w świątyni jerozolimskiej. Syjon jest ostoją tego imienia, centrum prawdziwego kultu w przeciwieństwie do Betelu i Gilgalu.

Chociaż prorok poza w. 2,7 b nie używa wyrazu „święty", jednak z całego jego kazania wynika, że pojmuje Boga jako istotę świętą, moralnie doskonałą, która reaguje na wszelkie objawy grzechu. Tak samo przedstawia Boga świętego wieszcz jerozolimski Izajasz, niewątpliwie zależny od Amosa, gdyż w kazaniu swoim porusza te same grzechy społeczne i podobne zwiastuje środki kary Bożej jak Amos.

Jak dzieje tak i przyroda jest polem działania wszechmocnego Boga. Zgodnie z ówczesnymi poglądami prorok upatruje w Bogu pierwszą i ostateczną przyczynę zjawisk i wszech rzeczy. W zjawiskach jest pewna celowość. Są one środkiem pomocniczym rządów, które utrwalają moralny porządek w świecie. Wywołują one w człowieku uczucie lęku przed Wszechmocnym i mogą prowadzić do upamiętania się (4,6.8.9.10.11).

Plan rządów objawia Bóg prorokom, ci znowu ludowi. Dzieje mają głębszy sens moralny: poprzez różne sądy nadchodzi decydująca rozprawa, sąd ostateczny, który będzie zwycięstwem Boga nad wszystkimi grzesznikami.

Bóg zachowa sobie pewną „resztkę" (š^{e}'ar, š^{e}'erit), która stanie się zawiązkiem nowego ludu. Po dniach kaźni nastąpi eon rajski, okres urodzaju, zwycięstwa imienia Jahwy nad narodami, okres wiecznego pokoju.

Teologię Amosa możnaby streścić w następujących słowach: Bóg w istocie swej jest święty i dobry. Wśród jego własności wyróżniają się: sprawiedliwość, wszechmoc, wszechobecność i wszechmądrość.

Już tych kilka pojęć, uzyskanych na podstawie analizy mów Amosa, pozwala nam poznać szczególną wartość jego pojmowania Boga. Do tego trzeba dodać jeszcze jeden szczegół, który znamionuje charakter Boga. W opisie scen kary i bliskiego sądu prorok podkreśla niezwykłą tajemniczość i demoniczność (4,12; 5,13.17; 6,10; 9,1 nn). Sędzia świata jest groźny w swym działaniu. Nikt się przed nim nie ukryje, nikt nie ujdzie kary. Takim jest Bóg Mojżesza, Eliasza i Amosa! W obrazie tego Boga są cechy znane od dawna, są także zupełnie nowe, tchnące świeżością przeżycia Amosa.

6. Prorok wyrósł w atmosferze religijnej i kultowej judzko-jerozolimskiej. Znanym mu więc był Jahwe, opiekun ludu i jego wierny stróż. W tradycji religijnej niejeden szczegół był zracjonalizowany. To, co wyrasta z chłodnej refleksji nad istotą i działaniem Boga, nie dało „sługom Bożym” upoważnienia do występowania w imieniu Jahwy. W świadomości Amosa zrodziło się nowe poznanie Boga, który przychodzi na sąd, Pana życia i śmierci. Wobec jego majestatu i wszechmocy świat, dzieje i czas łączą się i schodzą w jednym momencie, w „dniu” nowego wielkiego aktu. Jahwe już się odzywa... Prorok ma wizje czegoś niezwykłego, nieznanego, czego nie przeczuwano i nie spodziewano się. Wypowiada je w obrazach i słowach. Jest w nich prorocze odczucie bezpośredniości, bliskości.

A ponieważ prorok jest pod przemożnym wrażeniem bliskości Boga, który wziął w posiadanie całą jego jaźń, przeto występuje z Słowem, przemawia, bo Bóg przemówił, działa, bo Bóg działa.

Można z mów Amosa wyczuć, jak pod wpływem doznania proroczego ocenia świat, lud i jego życie, jak do zjawisk życiowych przykłada miarę własnego sądu moralnego (por. 3,3—8; 4,1; 5,1 — 2.6. 12b — 13. 14 — 15. 18 — 20; 6,1 — 7. 9 — 11. 12 — 13; 8,4 — 6).

Wszakże w Słowie jego mamy do czynienia z objawieniem. Dlatego prorok powołuje się na autorytet boski, mówiąc: „Tak rzekł Pan...” i cytując Słowo Boga w 1-ej osobie. Jest zaledwie kilka wypowiedzi, w których jest mowa o Bogu w 3-ej osobie (np. 5,6).

7. Poznanie prorocze ma swoisty charakter. Mówiąc o Bogu używa prorok wyrazów i pojęć odpowiadających poznaniu imanentnemu. Można więc Boga „widzieć”, „słyszeć”, „poznać”; Bóg „objawia”, „przemawia”, „odzywa się” itd. Ta terminologia jest zrozumiała w związku z antropomorficznym pojmowaniem istoty najwyższej. Jest ona także wyrazem pewności wiary w istnienie rzeczywistej, najwyższej, wszechogarniającej woli osobowej, której rzecznikami i naśladowcami są prorocy.

Prorok ma pewnego rodzaju „intuicję”, dar oglądania świata transcendentnego. W jego świadomości pojawia się nowe poznanie, które w pewnym względzie przypomina doznania odkrywcy lub poety. Jest ono osobowe i teocentryczne i tym właśnie różni się od wszelkich innych wzniosłych doznań filozofów i artystów. Towarzyszy mu bardzo mocne i szlachetne wzruszenie, które pobudza do czynu. Życie proroka jest dlatego stałym, ochotnym pełnieniem woli Bożej, a nie działaniem pod wpływem instynktownego popędu lub patologicznego przymusu, jest totalnym podporządkowaniem jestestwa człowieka absolutnej woli, a nie sporadycznym aktem uległości wobec Nieznanego lub mistycznym jednoczeniem się z bóstwem. Prorok jest „niewolnikiem” Boga (3,7).

8. Jego głównym zadaniem jest „zwiastowanie” (3,8) Słowa z ramienia tego, który go powołał. Treść poselstwa Amosa obejmuje nie tylko Boga i funkcje religijne człowieka, jak to wyżej w p. 5 przedstawiłem, lecz także ideał etyczny, kult i sąd.

a) Słowo o kulcie mieści się w 4,4-5; 5,4-6; 9,1; przede wszystkim w 5,21-27. Prorok judzki odrzuca instytucję kultu ofiarniczego z dwóch powodów: dlatego że nie odpowiada tradycji mojżeszowej i nie jest zgodna z wolą Bożą, która streszcza się w prawie socjalnym. Biorąc pod uwagę teologię księgi prorockiej nie możemy oczekiwać innego nastawienia do kultu. Amos nie

polemizuje z kapłanami, przemawia raczej do ludu i wzywa go do „szukania Jahwy”, tzn. do gorliwego naśladowania dobrego i wykonywania prawa w życiu społecznym, sądowym i gospodarczym. Nie ma pośrednictwa kapłańskiego, lud i jego wierni mają przywilej bezpośredniego dostępu do Boga, osobowości moralnej i świętej. Tę samą prawdę głosili później inni prorocy: Oz. 6,6; Iz. 1,10-17; 29,13; Mi. 6,6-8; Jer. 6,20; 7,1-15.21-23; 11,15; Iz. 43,22-24; Iz. 66,1-2. Bóg stał się im najwyższą wartością, jego wola absolutnym nakazem, dlatego odrzucali wszystko, co nie odpowiadało moralnym wskazaniom Boskim.

Słowo Amosa o kulcie było zupełnym novum, było nawet radykalnym hasłem.

b) Główną część mów Amosa stanowi karcenie Izraelitów z powodu licznych grzechów społecznych, które powodują sąd Boży. Niedola ubogich i wadliwe sądownictwo — te dwa motywy powtarzają się w wypowiedziach prorockich. Przedstawiają one ucisk ubogich (2,6-8; 3,10; 4,1; 5,11-12; 8,4), niesprawiedliwość i naginanie prawa dla celów bogaczy (2,6; 5,7.10.12; 6,12), oszustwo kupców (8,4-7), obżarstwo i opilstwo kosztem biednych (4,1; 6,4-6), przepych (8,12 b-15), pychę i pewność siebie (9,10), zarozumiałość narodową (6,1 nn). Źródłem tych grzechów jest brak wszelkich zasad moralności (3,10) i poznania moralnego (9,8), brak wszelkiego uczucia litości dla współbraci (6,6 b), a czci dla Boga (2,7 b). W mowach Amosa nie mamy pozytywnego programu społecznego. Podają one przykłady deptania prawa i zaniedbania prymitywnych obowiązków względem bliźnich.

Zasady postępowania etycznego ujęte są w krótkich hasłach: „Szukajcie dobrego!” (5,14), „ustanówcie w bramie prawo” (5,15), „niech raczej płynie prawo jako woda, a sprawiedliwość jako strumień niewysychający!” (5,24). Etyka ma uzasadnienie religijne i sankcje boskie. Postępowanie człowieka jest naturalnym wypływem uznawania żywego Boga i liczenia się z jego autorytetem. Jak w życiu religijnym, tak i w postępowaniu moralnym decyduje wola Boża jako rzeczywistość, której lud winien się poddać, zamiast liczyć na własną siłę i moc (6,1.13). Wobec Boga ja-

ko najwyższej wartości i wobec jego absolutnego nakazu znikają wszystkie inne wartości (3,11; 5,11; 6,1.13; 7,8-9; 8,3; 9,1). Wzgląd na wszechmoc Boga, który bierze człowieka w swe posiadanie, a nie motyw nagrody, nadaje etyce Amosa charakter prorocki.

To też zrozumiałe, że żadna wypowiedź prorocza nie przypisuje moralnemu działaniu człowieka roli środka do uzyskania życia lub nagrody. Znamienne pod tym względem są słowa w związku z wezwaniem do naśladowania dobrego: „Może zlituje się Pan, Bóg zastępów, nad resztą Józefa" (5,15 b).

Bóg jest niezależnym suwerenem.

c) Trzecim głównym elementem składowym poselstwa Amosa jest idea sądu. Bóg przychodzi; jego przyjście jest groźne i będzie sądem. Z pojęciem Boga łączy się ściśle pojęcie sądu jako niszczenia i oczyszczania. Pomiędzy wszechmocnym Stwórcą i Panem świata a jego ludem i narodami nie ma wspólnoty; życie społeczne nie jest odzwierciedleniem prawa, lecz raczej odwróceniem porządku moralnego (5,7; 6,12; 7,8).

Obraz sądu namalowany jest w groźbach prorockich, szczególnie w Słowie o tzw. „dniu Pana". W tym określeniu, które w literaturze prorockiej po raz pierwszy pojawia się w 5,18, mieści się idea zwycięskiej walki Jahwy z wrogami. Prastare wyobrażenia popularne o zwycięstwie Izraelitów nad poganami i nastaniu wieku złotego znikają wobec nowej prawdy proroczej o przyjściu Pana. Oczekiwanie przyjścia, nacechowane tęsknotą religijną i partykularystyczno-narodową, doznaje zawodu. Jahwe bowiem jest Bogiem wszystkich ludów, a sąd jego jest rozprawą z wszelkimi przestępcami prawa Boskiego. To jest nowa i złowroga wieść. Odtąd rozbrzmiewać będzie w mowach proroków z Judei.

Amos przyobleka ją w formę starodawnych opisów katastrof poprzedzających koniec świata. To, co już w przeszłości było klęską, powtórzy się w czasach ostatecznych: głód, susza, zaraza (4,6.9)—(7,1n; 4,7n; 8,12)—(4,10; 5,16n; 6,9n; 8,3) Do tego dołączy się trzęsienie ziemi (2,13), wojna i jej dzieło niszczyciel-

skie (2,14 n; 3,11.14-16; 4,2-3; 5,3-5; 5,11; 6,11; 7,8-9; 9,8), zaćmienie (8,9[5,18.20]), niewola (5,26-27; 6,7-8; 6,14; 7,17). Katastrofy kumulować się będą (2,14-15) przed wielkim objawieniem Pana, działającego w znakach na niebie (8,9) i na ziemi. Cały wszechświat i ludzkość uczestniczyć będą w wielkim dramacie, który zakończy obecny eon świata i będzie wstępem do nowego, w którym żyć będzie nowy lud, wyrosły z „resztki".

d) Amos przepowiada śmierć masy i nowe życie „resztki" (šeʾerit): 5,1-3; 7,2.5; 9,9-10; nawiązuje do idei reprezentowanej przez Eliasza: 1. Kr. 19,18.30.

Nadzieją jest jedynie Bóg i zupełne zdanie się na niego. Konkretną jej treść podaje obraz w 9,11-12.

Motywy eschatologiczne są środkiem zwiastowania proroczego, który ma wywołać upamiętanie ludu i zupełne oddanie się Bogu.

Sprawiedliwy Bóg jest źródłem życia i Panem śmierci.

9. Jaką ma być postawa religijna człowieka wobec takiego Boga?

Prorok, mający w Słowie bezpośrednią łączność z Bogiem, zna uczucie lęku i poddania się, które ogarnia jego jaźń (1,2; 3,8). Jest to podstawowe uczucie religijne, które znają prorocy. Dlatego też w mowach swych przedstawia Amos potęgę i wszechmoc Stwórcy i Pana stworzenia, uwydatnia tajemniczość i grozę działania Boga w dziejach i przyrodzie. Wszakże nie tylko w uczuciu trwogi upatruje Amos właściwe nastawienie człowieka wobec Boga. Najważniejszą rzeczą jest pełnienie prawa i stosowanie sprawiedliwości, a więc dostosowanie woli ludzkiej do woli Bożej.

Pobożność ma charakter woluntatywny, pokrywa się z postawą moralną i postępowaniem moralnym.

To także jest novum w zwiastowaniu prorockim.

Amos nawiązuje do dzieła Mojżesza; jest u niego coś z charakteru tego męża Bożego i z Eliasza, walczącego o sprawę Jahwy, lecz kazanie jego zarówno w treści religijnej, jak w tendencjach

uniwersalistycznych jest nową wieścią. Słowo proroka stawia lud wybrany wobec Pana zastępów. Znikają wszelkie zapory i przeszkody w komunikowaniu się z Bogiem. Z żywym Bogiem, wszechmocnym Panem łaski i sądu, ma do czynienia lud i jego warstwy przodujące, a nawet cały świat. Takie jest poselstwo wieszcza z Teko'a i jego nieprzemijające znaczenie.

BIBLIOGRAFIA (Wybór)

Prace i komentarze.

1. Polskie:

Ks. Józef Archutowski. Prorok Amos. Osoba i działalność. Kwartalnik Teologiczny Wileński 1923, str. 199 — 210, 1924, str. 344 — 355.

Dr J. Cylkow. Księga Dwunastu Mniejszych Proroków. Kraków 1901, str. X — XII, 67 — 99.

Ks. Wilhelm Michalski. Amos. Wstęp, Nowy przekład, Komentarz. Lwów 1922.

Ks. Wilhelm Michalski. Epoka wielkich podbojów asyryjskich a prorocy Amos, Ozeasz, Izajsz. Biblja i Teologja. Warszawa 1925, str. 52 — 76.

Ks. Dr Jan Szeruda. Prorok a kapłan. Przyczynek do wykładu proroctwa Amosa. Ewangelia w nauce i życiu. Warszawa 1935, str. 109 — 138.

2. Angielskie:

M. A. Canney: Amos 1920 (Peake's Commentary).

Richard S. Cripps: A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Amos. London, 1929.

S. R. Driver — H. C. O. Lanchester: The Books of Joel and Amos. Cambridge 1915.

E. A. Edghill and G. A. Cooke: Amos (Westminster Commentary) 1913.

W. R. Harper: Amos and Hosea (International critical Commentary) 1905

3. Francuskie:

Albert Condamin. Poèmes de la Bible. Paris 1933, str. 59 — 75.

Halévy: Le livre d'Amos (Revue Sémitique 1903, 1—31. 97—121. 193—209. 289—300. 1904, 1—18.

A. van Hoonacker. Les douze petits prophètes. Paris 1908, str 190 — 284.

Paul Humbert: Un héraut de la justice Amos. Lausanne 1917.

J. Touzard: Le livre d'Amos. Paris 1909.

Le livre du Prophète Amos. Extrait de la Bible du Centenaire. Paris 1913.

4. Niemieckie:

a) komentarze.

Karl Cramer: Amos. Versuch einer theologischen Interpretation. BWANT. 1930.

Hugo Gressmann: Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels. 1921 (Sch. A.T. 2 Abt. 1 Bd. Amos: str. 323 — 359).

H. Guthe. Der Prophet Amos (E. Kautzsch, Die hl. Schrift des Alten Testaments II Bd. 4 wyd. 1923, str. 30 — 47).

Alfred Jepsen: Das Zwölfprophetenbuch [1937] (Bibelhilfe für die Gemeinde): str. 69 — 98.
Ludwig Köhler: Amos 1917.
— Amos der älteste Schriftprophet 1920.
Karl Marti: Dodekapropheton 1904 (KHAT XIII, Amos: str. 144 — 227).
W. Nowack: Die kleinen Propheten. 2 wyd. 1903. (HKAT III, 4 Bd. Amos: str. 118 — 175).
C. von Orelli: Die zwölf kleinen Propheten. 3 wyd. 1908. (K.K. Sch. ANT. V Abt. 2 H. Amos: str. 61 — 91).
O. Procksch: Die kleinen prophetischen Schriften vor dem Exil. 1910 (Erläuterungen zum Alten Testament. 3. T. Amos: str. 62 — 98).
Theodore H. Robinson: Die zwölf kleinen Propheten. 1936 (HAT, I, 14. Amos: str. 71 — 108).
Hans Schmidt: Der Prophet Amos. 1917.
Ernst Sellin: Das Zwölfprophetenbuch. I H. 2—3 wyd. 1929. (KAT) Amos: str. 179 — 273.
Johannes Theis: Die zwölf kleinen Propheten I. H. 1937 (Hl. Sch. AT. VIII, 3 — 1. Amos: str. 106 — 137).
Artur Weiser: Die Prophetie des Amos. BZAW 53. 1929.

b) prace specjalne (wybór):

1. tekstowo-krytyczne.

E. Albert: Einige Bemerkungen zu Amos (ZAW 1913, str. 265 — 271).
K. Budde: Zu Text und Auslegung des Buches Amos, Journal of biblical literature 1924, 46 nn; 1925, 63 nn.
Bernh. Duhm: Anmerkungen zu den Zwölf Propheten. 1911, str. 1 — 18.
Ehrlich: Randglossen zur hebräischen Bibel. 1912. V Bd.
A. Hirscht: Texkritische Untersuchungen über das Buch Amos. ZW Th. 1903, 11 nn.
P. Lohmann: Einige textkrit. Bemerkungen zu Amos. ZAW 1912. str. 269 nn.
F. Praetorius. Zum Texte des Amos (ZAW 1914, str. 42 — 44).
— Bemerkungen zu Amos (ZAW 1915, 12—25).
Rosenmüller: Scholia in V. T. Vol. VI. 1786.
J. Wellhausen: Die kleinen Propheten. 3 wyd. 1898.

2. krytyczno-literackie.

Balla: Die Droh - Scheltworte des Amos 1926.
E. Baumann: Der Aufbau der Amosreden BZAW. 1903.
W. Baumgartner: Amos 3, 3—8. ZAW 1913, str. 78 nn.
A. Bertholet: Zu Am. 1,2 Festschrift für Bonwetsch 1918, str. 1 n.
K. Budde: Die Überschrift des Buches Amos und des Propheten Heimat: Memory of Rev. Dr A. Kohut 1897.
K. Budde: Zur Geschichte des Buches Amos. Festschrift für Wellhausen. 1914, str. 63 nn.
W. Caspari: Wer hat die Aussprüche des Propheten Amos gesammelt? NKZ. 1914, str. 701 nn.
G. Hoffmann: Versuche zu Amos ZAW. 1883, str. 87 nn.
F. Horst: Die Doxologien im Amosbuch. ZAW. 1929, str. 45 nn.
L. Köhler: Amos-Forschungen von 1917 — 1932. Th R. 1932, 4.

Joh. Lindblom: Die literarische Gattung der prophetischen Literatur. 1924, str. 66 — 97.
M. Löhr: Untersuchungen zum Buche Amos BZAW. 1901.
K. Marti: Zur Komposition von Amos 1, 3—2, 3 (BZAW. 33 str. 323—330).
W. Riedel: Alttestamentliche Untersuchungen. 1. Heft. 1902, str. 19 nn.
L. Rost: Zu Amos 7, 10—17. Zahn-Festgabe, str. 229—236, 1928.
A. T. M. Stephany: Charakter und zeitliche Aufeinanderfolge der Drohsprüche in der Prophetie des Amos. Ch. u. W. 1931, 8., str. 281 — 289.
A. Weiser: Zu Amos 4, 6—13. ZAW. 1928, str. 49—59.
H. Winckler: Alttestamentliche Untersuchungen. 1892, str. 183 nn.
A. Winter: Analyse des Buches Amos. Th. St. Kr. 1910, str. 323 nn.

3. historyczne.

L. Dürr: Altorientalisches Recht bei den Propheten Amos und Hosea. BZ 1935, str. 150 — 157.
O. Procksch: Geschichtsbetrachtung und geschichtliche Überlieferung bei den vorexilischen Propheten. 1902, str. 7—13. 109 — 118.
J. Rieger: Die Bedeutung der Geschichte für die Verkündigung des Amos und Hosea. 1929.
O. Seesemann: Israel und Juda bei Amos und Hosea. 1898.

4. teologiczne.

A. Aubert: Les expériences rel. et mor. du prophète Amos. 1911.
W. Baumgartner: Kennen Amos und Hosea eine Heilseschatologie? Schw. Th. Z. 1913, 152 nn.
F. Bennewitz: Inwieweit lässt sich die von Amos vertretene Auffassung von der Sünde auch schon vor ihm nachweisen? (Diss.). 1905.
J. Boehmer: Die Eigenart der prophetischen Heilspredigt des Amos. Th. St. Kr. 1903, str. 35 — 47.
E. K. Dietrich: Die Umkehr, 1936.
V. Herntrich: Das Berufsbewusstsein des Amos (Ch. u. W. 1933, str. 161—176).
H. W. Hertzberg: Prophet und Gott 1923, str. 14—23.
A. Heschel: Die Prophetie. Kraków. 1936.
H. H. Krause: Der Gerichtsprophet Amos, ein Vorläufer des Deuteronomisten. ZAW. 1932, str. 221—239.
Joh. Meinhold: Studien zur israelitischen Religionsgeschichte. Bd. I. 1903. str. 33—63.
S. Mowinckel: Psalmenstudien II. 1922.
S. Oettli: Amos und Hosea. 1901.
G. Rothstein: Amos und seine Stellung innerhalb des Prophetismus. Th. St. Kr. 1905, str. 323 nn.
W. Rudolph: Gott und Mensch bei Amos. (Imago Dei), 1932.
J. P. Seierstad: Erlebnis und Gehorsam beim Propheten Amos. ZAW. 1934, str. 22 — 41.
J. J. P. Valeton: — Fr. K. Echternacht: Amos und Hosea. 1898.
P. Volz: Die vorexilische Jahweprophetie und der Messias. 1897.
— Die radikale Ablehnung der Kultreligion durch die alttestamentlichen Propheten. Z. syst. Th. 1937, str. 63 — 85.

Ks. Dr KAROL WOLFRAM.

KAZANIE NA GÓRZE

CZĘŚĆ II, 2. EGZ. MAT. 6,11 — 18.

Czwarta prośba — Mat. 6,11.

Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj.

Druga połowa Modlitwy Pańskiej rozpoczyna się czwartą prośbą, która błaga Boga o chleb codzienny dla nas. Po początkowych trzech prośbach pierwszej połowy, których celem jest objawienie uniwersalnej wielkości, mocy i chwały Boga, następują pozostałe cztery względnie trzy drugiej połowy, które mają na widoku indywidualne potrzeby oraz osobiste dobro wierzącego i modlącego się człowieka. Pierwsza połowa koncentruje swą uwagę na sprawie Boga, druga — na sprawie człowieka; pierwsza posługuje się zaimkiem rzeczownym „twoje, twoja", zastępującym Boga, druga natomiast podobnym zaimkiem „nasz, nasze, nam, nas, my", które odnoszą się do człowieka. To nie znaczy, że w jednej czy drugiej połowie panuje krańcowa wyłączność, absolutna jednostronność, gdyż pierwsza połowa, jak wyjaśniliśmy, urzeczywistnia się w pewnej mierze na skutek współudziału człowieka podobnie jak druga dzięki interwencji oraz dobroci Boga, ale wskazuje i zaznacza, że pierwsza połowa Ojczenasza posiada utkwiony wzrok przede wszystkim w Boga oraz Jego chwałę, podczas gdy druga — w człowieka oraz jego potrzeby i dobro.

Z niebiańskich wyżyn, z regionów boskiej potęgi i chwały zstępuje Jezus na ziemię, w niziny doczesnego życia, ogarnia wzrokiem przewidującej troski oraz czułej opieki człowieka i poleca mu prosić Boga o podtrzymanie i utrzymanie jego fizycznej

egzystencji. Uczniowi Jezusa przysługuje prawo, a nawet powinność wznoszenia przed tronem Boga błagalnej prośby, ażeby Bóg utrzymał go przy życiu, fizycznym życiu, które przed Bogiem posiada również nieprzeciętną wartość, bo stanowi materialną podstawę nieprzemijającego, wyższego życia duchowego. Jezus nie kazał niszczyć życia i tęsknić do śmierci. Widział w życiu cenny dar Boży i polecił prosić Boga o konieczne do jego utrzymania materialne środki.

Czwarta prośba stanowi w szeregu błagalnych wezwań Modlitwy Pańskiej prośbę swoistą, samoistną, bo, kiedy pozostałe mają na widoku dobra duchowe, omawiana prośba błaga Boga o zapewnienie niezbędnych dla fizjologicznego życia dóbr materialnych. Poza cechą swoistości czwarta prośba wykazuje z pozostałymi zarówno połowy pierwszej, jak drugiej, analogię, o tyle, że wyróżnia się taką samą prostotą i ścisłością, jak inne, i przebija w niej może jeszcze silniejsza, niż w innych, nuta szczerości i ufności. Ścisła, krótka, bo zaledwie kilka słów obejmująca prośba, jest najlepszym dowodem zaufania, jakie należy żywić do Boga-Ojca w niebiesiech. Długa prośba, natarczywa, naszpikowana różnymi epitetami i zwrotami, wyrażona wielokrotnie, tylko nieco w odmiennej formie, świadczyłaby jedynie o braku zaufania, więcej, bo stawałaby w rażącej kolizji z poprzednią, trzecią prośbą, która poleca się kierownictwu i oddaje całkowicie opiece Boga: bądź wola Twoja. Bóg-Ojciec urzeczywistnia swój plan i wolę względem człowieka i wie: czego dlań potrzeba, dla jego życia i działania i to jeszcze zanim zainteresowany je sobie uświadomi i wyrazi w sformułowanej prośbie. Wskutek tego nie należy rozwodzić się nad swymi potrzebami, wysuwać swe życzenia i żądania i dopominać się z trwogą, uporem i bezwzględną natarczywością ich uwzględnienia oraz spełnienia. Wystarczy lekko zaznaczyć, w kilku krótkich słowach wyrazić — co jest nieuniknione, boć przecie stan naszej duszy pragnie uzewnętrznienia i szuka wyrazu — z ufnością polecić siebie, swoją egzystencję i możność — Opatrzności Bożej, a Bóg w swej ojcowskiej dobroci i wierności roztoczy opiekę i udzieli niezbęd-

nych dla egzystencji człowieka darów. Dlatego czwarta prośba, wychodząc z założenia właśnie wzajemnego stosunku ufności pomiędzy Bogiem, a człowiekiem, w krótkich, prostych, ale spokojnych, szczerych i ufnych słowach, z wyłączeniem momentów lęku, pożądliwości czy ustawicznego nalegania, błaga o podstawowy pokarm codzienny, chleb, konieczny dla utrzymania ciągłości życia ludzkiego: chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj.

Czwarta prośba, jak zresztą poprzednie i następne, zwraca się z ufnością i w kilku prostych słowach, do Boga w niebiesiech, który jest wprawdzie mocarnym władcą i panem, króluje nad wszechświatem i przewodzi ludzkości, ale jest również troskliwym i miłującym ojcem każdego, poszczególnego człowieka, dba o jego potrzeby i darzy go wszelkimi darami, które są niezbędne dla zachowania życia ludzkiego na ziemi. Jezus spogląda promiennym, optymistycznym okiem na świat i ludzi, na życie natury organicznej i nieorganicznej, patrzy z lubością na różnobarwną krasę polnych kwiatów i na dźwięczny świergot ruchliwych ptasząt, przyjmuje z zadowoleniem udział w ucztach ze swoimi ziomkami, raduje się na widok uczniów i dzieci, całym pulsującym wokół siebie życiem, żywi przekonanie i poucza swych słuchaczy, że Bóg to wszystko stworzył, posiada w swej łaskawej opiece i utrzymuje, przyobleka roślinność w piękną szatę i zapewnia dostateczną żywność ptactwu, a skoro troszczy się o kwiaty polne i o ptactwo podniebne, to chyba rzecz jasna i zrozumiała, że tym więcej dba o zaspokojenie niezbędnych potrzeb człowieka i tym większą troskliwość i miłość ujawnia w swej ojcowskiej nad ludźmi opiece. Bóg-Ojciec w niebiesiech jest dawcą wszelkich dobrych darów doczesnych i wiecznych, a zatem i chleba, który jak jeszcze ujrzymy niżej, stanowił główny pokarm odżywczy starożytnego człowieka wschodu. Do Niego więc należało zwrócić się z błagalnym wezwaniem i słowem szczerej wdzięczności. Jezus widział niejednokrotnie rolnika, który wsiewał ziarno w uprawną glebę, który potem żął dojrzałe zboże, wiedział, przez ile rąk roboczych przechodziło dostarczone prze-

zeń ziarno zanim zjawił się na stole gotowy chleb, a jednak na widok łamanego, spożywanego bochenka chleba, wszystkie owe pośredniczące ogniwa znikały z Jego oczu, widział przed sobą tylko Boga; do Niego jako właściwego twórcy i dawcy kierował swe rozjaśnione oczy, Jemu jako troskliwemu i dobremu Ojcu w niebiesiech dziękował za udzielony dar, Jego prosił o użyczenie błogosławieństwa w spożywaniu powszedniego chleba.

Ten, głęboko religijny pogląd Jezusa, nie był, zresztą, obcy ówczesnemu żydostwu. Ówczesny mieszkaniec Palestyny, wychowany od dzieciństwa w atmosferze ideologii religijnej, zżył się z tym poglądem tak dalece, że uważał go za punkt wyjścia wszelkich teologicznych rozważań, za podstawową prawdę życia, która jest sama przez się zrozumiała. Myśl ówczesnego żyda, w ogóle przeciętnego mieszkańca wschodu, była teocentryczna. Bóg był źródłem, podstawą, treścią i celem ludzkiego życia. Wszystko pochodziło od Boga, odbywało się pod ręką Boga i prowadziło do Boga. I chleba codziennego człowiek nie tworzył — aczkolwiek pozytywne znaczenie pracy było uznawane — lecz brał z łaskawej, szczodrobliwej ręki Boga, którego należało o to prosić, a po otrzymaniu daru złożyć dziękczynienie.

Człowiek nowszych czasów nie hołduje powyższym pojęciom, przynajmniej w takim, co starożytni, stopniu, nie wykazuje zrozumienia dla racji oraz potrzeby czwartej prośby w Modlitwie Pańskiej. Myśl jego — i to, podobno, ma być jeden z charakterystycznych objawów, znamionujących nowożytne czasy — stała się geo- i antropocentryczna. Człowiek wydobywa własną, usilną, wytrwałą pracą codzienny chleb z ziemi, od której jest bezpośrednio zależny, z którą czuje się ściśle związany i która jest w gruncie rzeczy jego żywicielką, jedyną podstawą egzystencji. Bóg i Jego twórcze działania są wyeliminowane, na modlitewną prośbę o chleb nie ma właściwie miejsca. Z tym ideologicznym nastawieniem człowiek religijny i wierzący pogodzić się nie może. „Pańska jest ziemia i napełnienie jej, okręg ziemi, i którzy mieszkają na nim” — ps. 24,1. „Jeśli nawet w celu zdobycia chleba musimy pracować, to skądże mamy rozumną myśl, zdat-

ną rękę i zdrowie, które są konieczne do pracy? A elementy królestwa natury, którymi się odżywiamy, przykrywamy i bronimy, — czyż my je wytwarzamy? Jeszcze dotychczas żaden człowiek nie zdołał stworzyć siewnego ziarna o żywotnym pędzie i nigdy tego nikt nie dokona. Ziemię, w którą rolnik rzuca ziarno, Bóg stworzył, a słoneczne światło, wiatr i deszcz, których potrzebuje nasienie, On też tylko darować może. Że rolnik może swe pole uprawić, rzemieślnik wypełnić swą pracę, uczony nauczać, poeta i artysta wyróżnić się zmysłem wynalazczości i tworzyć, że każdy pod osłoną i opieką rządu może w domowym, rodzinnym ognisku pożywać z żoną, dzieckiem i sługą w spokoju owoce swej pracy, to przecież ostatecznie, a właściwie przede wszystkim ma do zawdzięczenia niebiańskiemu Ojcu. A kto tego nie uznaje, wykazuje złą wolę i temu należy współczuć, nawet jeżeli w przesadnej pewności siebie i w poczuciu własnej chwały zastrzega się przeciwko takiemu współczuciu. To jest fakt niezaprzeczalny i nieodwołalna prawda, że Ojciec niebiański nas żywi, przyodziewa oraz chroni i psalmista ma słuszność, gdy mówi: oczy wszystkich w tobie nadzieję mają, a ty im dajesz pokarm ich czasu swojego; otwierasz rękę twoją, a nasycasz wszystko, co żyje, według upodobania twego". — Ps. 145,15.16[1]). Z źródła takich przekonań i takiej wiary płynie czwarta prośba Modlitwy Pańskiej: chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj — δὸς ἡμῖν".

Obiektem czwartej prośby, jak już powyżej wielokrotnie i pośrednio się uwydatniało, jest chleb — ἄρτος.

Za czasów Jezusa znano w Palestynie chleb z mąki jęczmiennej i pszennej. Chleb jęczmienny konsumowali ubożsi, chleb pszenny—zamożniejsi. Wypiek i konsumpcja chleba, bez względu na jakość, odbywała się w nastroju uroczystej, nieomal świętej powagi. Matka domu z namaszczeniem, w nabożnym skupieniu, przystępowała do produktywnej pracy pieczenia, a ojciec rodziny na początku uczty, przed przyjęciem posiłku, brał wśród zalegającej wokoło ciszy bochenek chleba w swe ręce, zmawiał dziękczynną modlitwę, po czym łamał bochenek na części i wrę-

[1]) Wolny przekład. Sucker: Das Vaterunser. Leipzig 1914. str. 40, 41.

czał je krewnym i domownikom, znajdującym się przy stole. Jeszcze do dnia dzisiejszego, jak stwierdza syn ziemi syryjskiej, Rihbany, ziomkowie jego odnoszą się do chleba, jako bezpośredniego daru wprost z łaskawej, szczodrobliwej ręki Bożej, z szczerym pietyzmem, więcej, bo upatrują w nim święty element, symbol zgody i jedności. Zdanie „chleb i sól między nami" było na wschodzie z dawien dawna rozpowszechnione i znaczyło, że wiąże nas święte przymierze. „Ten nie zdaje sobie sprawy ze znaczenia chleba i soli" — mówiono o niewdzięczniku. Jeszcze dzisiaj, w świętym skupieniu i uroczystej powadze, z błagalną i dziękczynną modlitwą, przystępuje się w Syrii do wypieku i spożywania chleba [2]).

Chleb stanowił dla ówczesnego mieszkańca Palestyny istotę pokarmów, podstawowy produkt spożywczy. Spożywano, naturalnie, oprócz chleba, jeszcze cały szereg innych, dość różnorodnych pokarmów, ale chleb był głównym środkiem odżywczym, a jako taki określał pożywienie w ogóle. Jeść chleb znaczyło zająć miejsce przy stole, zastawionym różnymi pokarmami i wziąć udział w spożywaniu przygotowanego z różnorodnych składników posiłku. — Gen. 37,25. 1 Sam. 14,24. 1 Król. 21,4. Ezdr. 10,6. Mat. 15,2. Mrk. 3,20. Łuk. 14,1.2 Tess. 3,8.12. Tak należy pojmować również czwartą prośbę naszego tekstu. Czwarta prośba obejmuje swym zasięgiem nie tylko sam chleb, chleb jęczmienny, bądź pszenny, lecz pożywienie w najszerszym tego słowa znaczeniu, pożywienie — oczywista rzecz — nie wyszukane, zbytkowne, lecz skromne, aczkolwiek różnego rodzaju, słowem, te wszystkie materialne elementy, których wymaga ludzki organizm i które są potrzebne do utrzymania fizycznego życia człowieka. Reformator Luter w genialnym rzucie swej myśli religijnej określił w egzegezie czwartej prośby treść powszedniego chleba w następujący sposób: wszystko co do wyżywienia ciała i zaspokojenia potrzeb jego należy, jako to: pokarm, napój, odzienie, obuwie, dom, gospodarstwo, rola, bydło, pieniądze, mienie, pobożne małżeństwo, pobożne dziatki, pobożna czeladź,

---

[2]) Rihbany: Morg. Sitten im Leben Jesu. 3 Aufl. Basel 1927, str. 81—86.

pobożna i wierna zwierzchność, dobry rząd, dobra pogoda, pokój, zdrowie, obyczajność, uczciwość, dobrzy przyjaciele, wierni sąsiedzi i tym podobne. Te rzeczy i wartości, dobra i skarby wchodzą w skład substancji powszedniego chleba, gdyż są konieczne do utrzymania ludzkiego życia, jego ciągłości, poziomu oraz jakości. Przy tym doświadczenie wieków poucza nas o tym, że codzienny chleb, chociażby marny i lichy, spożywany w kraju, rządzonym mądrze, sprawiedliwie i sprawnie, w gronie zgodnej rodziny i wiernych domowników, w otoczeniu miłych przyjaciół i życzliwych sąsiadów, w zdrowiu i spokoju, przyczynia się do podniesienia poziomu osobowego i ogólnego życia, do nadania mu większego uroku i głębszej treści i sprawia, że człowiek osiąga poczucie trwalszego szczęścia i większego zadowolenia, niż wtedy, gdy posiada codzienny stół, zastawiony wyszukanymi potrawami, jest otoczony zbytkiem i komfortem, a jest pozbawiony zdrowia i spokoju sumienia, obraca się w gronie nieprzyjaznych, swarliwych, może nawet wrogich osób i musi patrzeć na rozbicie w rodzinie czy społeczeństwie, na powolny rozkład, a może nawet ruinę odziedziczonych skarbów cywilizacyjnych i kulturalnych. Dlatego w ślad za reformatorem i w myśl polecenia naszego Zbawcy błagamy Boga w czwartej prośbie o wszelkie dary, które są nam potrzebne do życia na ziemi.

Wierny błaga Boga o chleb nasz, a więc nie tylko dla siebie, lecz i dla bliźnich — τὸν ἄρτον ἡμῶν. Modlitwa Pańska jest, jak modlitwy żydowskie: Kaddisz i 18 błogosławieństw, modlitwą zbiorową, ogólną. Bogobojny Żyd, wznosząc modły do Boga, włączał w zakres swych błagalnych próśb przede wszystkim lud izraelski, a w drugim rzędzie cały świat. Tym bardziej czynił to uczeń Jezusa, któremu egoizm indywidualny i narodowy był obcy i którego religijność cechowały zasadnicze czynniki ewangeliczne: altruizm i uniwersalizm. Ojczenasz ma na myśli chrześcijańską społeczność, scementowaną ogniem tej samej wiary i miłości, i nakazuje zabiegać o jej dobro, prosić Boga o błogosławieństwo dla niej, ale nie wyklucza, przeciwnie, zasięgiem swym obejmuje ludzkość i błaga Boga o objawienie względem niej swej

opieki, dobroci i łaski. Dowodzi tego zupełnie wyraźnie zaimek rzeczowny „ἡμῶν, ἡμῖν“ oraz inne jeszcze momenty pośrednie. Skoro zwracamy się w wezwaniu Modlitwy Pańskiej do Boga jako Ojca w niebiesiech, to znaczy, że tworzymy wspólną rodzinę, jesteśmy braćmi i siostrami, połączonymi duchem miłości, a zatem łączna, zbiorowa prośba i wzajemne, ofiarne wstawiennictwo jest naszym obowiązkiem; skoro zaś słońce Boga świeci nad dobrymi i złymi, a deszcz jego użyźnia glebę sprawiedliwych i niesprawiedliwych, to stąd płynie wniosek, że nie mamy prawa stosować poziomych, niskich, ludzkich kryteriów i kwalifikować inaczej, niż Bóg, lecz za Jego wzorem i w Jego mocy winni jesteśmy miłość, dobroczynność i modlitwę za prześladowanych i wrogów naszych, a więc tych, którzy znajdują się poza gronem współwyznawców, co już wkracza w dziedzinę uniwersalizmu. To nie znaczy, że ewangeliczna liturgia nie zna indywidualnej modlitwy. Na dowód czegoś przeciwnego możemy przytoczyć modlitwę w Getsemane. Modlitwa personalna posiadała od czasów proroka Jeremiasza utrwaloną pozycję w liturgii żydostwa. Jezus modlitwę osobową utrzymał i wzmocnił ją jeszcze czynnikami ściślejszej bezpośredniości i głębszej szczerości. Ale utrzymując modlitwę indywidualną nie eliminował — zbiorowej. Jako dowód może posłużyć chociażby Ojczenasz, który, zwłaszcza w swej drugiej części, niedwuznacznie, zupełnie wyraźnie każe pamiętać o doli i niedoli bliźniego i modlić się o codzienny pokarm dla jego ciała i duszy. A największy nacisk w drugiej części kładzie na momenty społeczne prośba piąta, a po niej omawiana czwarta. Słowem, Modlitwa Pańska obejmuje ogół, a czwarta jej prośba zawiera troskliwą myśl o zabezpieczeniu bliźniego na równi z modlącym się uczniem Jezusa.

Wiersz jedenasty w dalszych słowach określa dokładniej nasz chleb, o który należy prosić, mianowicie: τὸν ἐπιούσιον i dodaje, że chleb ten jest nam potrzebny na dzień dzisiejszy — σήμερον. To bliższe określenie różnie pojmowano i pojmuje się po dzień dzisiejszy. Zanim przystąpimy do pojęciowej analizy „ἐπιούσιος“, musimy zatrzymać naszą uwagę na charakterystycznym, zna-

miennym poglądzie, dotyczącym chleba czwartej prośby, poglądzie, który przewija się poprzez historię kościoła od najwcześniejszych aż do ostatnich czasów. Już Marcjon wślad za autorem ewangelii Jana 6,32.48—52 reprezentuje ten pogląd i wyraża zdanie, że czwarta prośba ma na widoku niebiański chleb, niezbędny dla duchowego życia człowieka. Hieronim tłumaczy „ἄρτος ἐπιούσιος“ ewangelisty Mateusza przez „panis supersubstantialis” jakoby w tekście greckim stało: ὑπερούσιος i wraz z innymi ojcami kościoła utrzymuje, że w Modlitwie Pańskiej jest mowa o niebiańskim chlebie życia, sakramencie ołtarza, koniecznym dla nieśmiertelnej duszy ludzkiej. W ostatnich czasach przedstawicielem tego poglądu, który możnaby nazwać mistyczno-sakramentalnym, jest jeden z najwybitniejszych ewangelickich teologów, Albert Schweitzer. W swej książce[1]): „Die Mystik des Apostels Paulus”, wychodząc z założenia, że wszystkie prośby Ojczenasza: święcenie imienia Boga, panowanie Jego woli na ziemi, odpuszczenie grzechów, ochrona przed pokuszeniem, które grozi przed przyjściem Mesjasza, koncentrują się wokół jednej podstawowej prośby o inaugurację Królestwa Bożego i że wszystkie zmierzają do jednego, głównego celu: królestwo niebios, wyraża powątpiewanie w słuszność dotychczasowego, dosłownego rozumienia czwartej prośby, która wypada ze związku, jest odosobniona i sprzeciwia się zakazowi i nakazowi Jezusa z końca szóstego rozdziału, żeby nie żywić pogańskiej troski o pokarm, napój i odzież, a wszystkie siły poświęcić Królestwu Bożemu i sprawiedliwości Jego. Przy tym, sam tekst czwartej prośby sprzeciwia się ujęciu jej w dosłownym sensie. Przymiotnik ἐπιούσιος należy wyprowadzić od ἐπιέναι, przetłumaczyć: nadchodzący, następny, przyszły, na wzór Dz. Apost. 7,26: τῇ τε ἐπιούσῃ ἡμέρᾳ— następnego dnia[2]), a czwartą prośbę tak przełożyć: chleba naszego, nadchodzącego (przyszłego) daj nam dzisiaj. Tylko takie tłumaczenie — utrzymuje Schweitzer — jest naturalne, zrozumiałe i posiada sens, zgodny z pozostałymi prośbami Ojczenasza, gdyż

[1]) Schweitzer: Die Mystik des Ap. Paulus. Tübingen, 1930, str. 233—235.
[2]) Por. Dz. Apost. 16,11.20,15.21,18.

jak one, poprzednie i następne, tak i omawiana, środkowa prosi Boga o dobro przyszłego Królestwa Bożego, mianowicie, chleb niebiański, pokarm życia. Innymi słowy: przyjdź królestwo niebios, w którym będziemy mogli brać udział w mesjanicznej uczcie. I tylko przy takim ujęciu końcowe σήμερον ma swój sens, bo przeciwstawia się ἐπιούσιος. Czwarta prośba błaga o mesjaniczny pokarm, chleb życia, który stanowi dobro przyszłości, już na dzień dzisiejszy.

Taki jest pogląd niektórych ojców kościoła i nowoczesnych egzegetów na czwartą prośbę i taka jest argumentacja jednego z najpoczytniejszych teologów ostatnich czasów, Schweitzera, uzasadniająca ten pogląd. Trudno pogodzić się z przytoczoną argumentacją, a zatem i poglądem, na tej argumentacji opartym. Przede wszystkim nie można zrozumieć, dlaczego by w Ojczenasz nie mogła znajdować się prośba o materialne dobra, dlaczego by Jezus nie miał posiadać odczucia dla naturalnych potrzeb człowieka, żyjącego na ziemi, dlaczego by miało to świadczyć o jakimś duchowym ubóstwie czy płaskiej przyziemności, że Jezus pamiętał o fizycznej egzystencji człowieka i polecił prosić o chleb codzienny dla organizmu ludzkiego. Przecież nie słyszymy, czytając ewangelię, żeby Jezus sam uprawiał ascezę i w tym kierunku wychowywał swoich uczniów. Nie słyszymy, żeby myśl Jego była nastawiona na umartwianie ciała i pogardę dóbr, znajdujących się z woli Bożej na ziemi. O pogardzie dla świata, ucieczce od ludzi i ascezie można mówić w najlepszym razie w związku z osobą Jana Chrzciciela, ale nigdy Jezusa. Jezus brał czynny udział w ziemskim życiu człowieka, uczestniczył w radości i smutku swych ziomków, w ich doli i niedoli, łaknął i pragnął, jak oni; jasna przeto rzecz, że miał zrozumienie dla niezbędnych potrzeb, których zaspokojenie podtrzymuje ciągłość fizjologicznego życia ludzkiego. Wiemy z ewangelii Marka 5,43 i paralelnej Łukasza 8,55, że Jezus kazał wzbudzonej do życia dzieweczce — córce Jaira dać jeść. Wiemy z ewangelii Mateusza i paralelnych — Mat. 14. Mark. 6. Łuk. 9 i Mat. 15. Mark. 8 — że Jezus litował się nad rzeszą głodnych, wydawał uczniom dy-

spozycje, żeby postarali się o spożywcze produkty i sam w modlitwie zwracał się do Boga z dziękczynieniem za dar chleba i z prośbą o rozmnożenie go w celu nakarmienia znużonej drogą i wyczerpanej głodem licznej rzeszy. Poza tym, nie można zaprzeczyć, że prawdy, przykazania i czyny Jezusa odnosiły się także do teraźniejszej, doczesnej rzeczywistości i miały na widoku jej przekształcenie i udoskonalenie. Wreszcie wzgląd etymologiczny, wysunięty przez Schweitzera, może być równie dobrze wykorzystany na rzecz jego teorii, jak innej, o której jeszcze poniżej w związku z analizą „ἐπιούσιος" będzie mowa. Dość, że mistyczno-sakramentalna hipoteza o niebiańskim chlebie życia nie ma dostatecznie ugruntowanych podstaw, a zatem nie może wyjaśnić kwestii czwartej prośby. Nie ma ani potrzeby ani racji, żeby czwartą prośbę pojmować spirytualnie; należy ująć ją zgodnie z tekstem. w świetle ówczesnych wyobrażeń jako prośbę o chleb powszedni, a o chlebie duchowym, sakramentalnym można mówić w najlepszym razie tylko w sensie akomodacyjnym i dodatkowym.

Pozostaje jeszcze do rozpatrzenia jeden wyraz „ἐπιούσιος", który określa bliżej obiekt błagalnej prośby: ἄρτος. Trzeba ten wyraz rozpatrzeć łącznie z drugim, ostatnim: σήμερον i ustalić — w miarę możności — jego treść pojęciową. Czwarta prośba jest nam przekazana w podwójnej, pod koniec cokolwiek odmiennej formie. W ewangelii Mateusza prosi wierzący o „τὸν ἄρτον τὸν ἐπιούσιον" na dzień dzisiejszy — σήμερον, w ewangelii Łukasza o tenże chleb codziennie — τὸ καθ' ἡμέραν. Ale nieco odmienna forma nie stanowi różnicy istotnej. W jednej z porannych modlitw żydowskich spotykamy obie formy terminologiczne tuż obok siebie, jakby się nawzajem tylko dokładniej określały. W liturgii ta różnica prawie że się nie uwydatnia. „Kto ma na myśli wszystkie dni swego życia, całe życie, nie wyklucza naturalnie dnia dzisiejszego, a kto mówi o dniu dzisiejszym, nie wyłącza tym samym innych dni. Prosząc na dzisiaj, ma na myśli również inne dni, które ma przed sobą do przeżycia. Różnica więc pomiędzy Mateuszem, a Łukaszem jest zupełnie nieznaczna..."[1]).

---

[1]) Fiebig: Das V. U. str. 79, 80.

Przystępujemy wreszcie do określenia pojęcia τὸν ἐπιούσιον. Orygenes sądził, że ἐπιούσιος stanowił neologizm, oryginalny twór językowy ewangelistów. Sąd Orygenesa był w starożytności rozpowszechniony i uznany. Dzisiaj, dzięki znacznym postępom wiedzy filologicznej, nie przywiązujemy wagi do zdania Orygenesa w tej kwestii, jak zresztą do wielu poglądów natury językowej, które wyrażali ojcowie kościoła [2]). Nauka filologiczna bowiem ustaliła, że ἐπιούσιος znajduje się nie tylko w Modlitwie Pańskiej, Didache i kościelnej w związku z Ojczenaszem, lecz stanowi codzienne, greckie słowo prostego ludu, którym posługiwano się w handlu, a poza handlem, w innych dziedzinach ludzkiego życia. Wprawdzie dotychczas można wskazać tylko na jedno miejsce w jakiejś gospodarczej księdze, gdzie figuruje lista różnych wydatków, a wśród nich wydatek ½ obola za ἐπιουσι..... (prawdopodobnie należy uzupełnić na ἐπιουσίων), ale i ta jedyna piśmienna notatka w zupełności wystarcza na udowodnienie, że ἐπιούσιος nie jest wyłącznym, oryginalnym, sztucznym tworem językowym ewangelistów, a jest ludowym, z obiegu zaczerpniętym, przypuszczalnie, dość często używanym wyrazem. Szkoda tylko, że nie możemy wymienić więcej piśmiennych dokumentów z omawianym słowem ἐπιούσιος. Zestawienie odnośnych fragmentów umożliwiłoby nam ustalenie treści pojęciowej ἐπιούσιος, a już co najmniej rzuciłoby dużo światła na treść czwartej prośby. Przytoczony ustęp z gospodarczej księgi nie wyjaśnia, znaczenia ἐπιούσιος nie ustala. Pozostaje tylko jedna możliwość: ograniczyć się do piśmiennictwa chrześcijańskiego, oprzeć się na ewangelicznym tekście czwartej prośby, rozpatrzeć wyraz ἐπιούσιος z p. w. etymologicznego, zestawić i porównać tłumaczenia tego wyrazu w biblijnych rękopisach i na podstawie wysnutych wniosków oraz w świetle kontekstu określić jego treść pojęciową. Ale z góry należy zaznaczyć, że mimo prób przepro-

---

2) Hieronim np. uważał ἀποκάλυψις za oryginalny, biblijny wyraz, nieznany żadnemu z mędrców świata.

wadzonej analizy, interpretacji i analogii, ścisłej definicji podać nie zdołamy, dokładnego i pewnego określenia nie ustalimy [1]).

Etymologia ἐπιούσιος podlega sporom w obozie egzegetów. Egzegeci stawiają różne hipotezy, a w zależności od stawianych hipotez, wyraz ten może przybierać odmienne znaczenia. Jedna hipoteza wspiera się na zasadzie, jeśli tak się wyrazić można, substancjalnej; pozostałe — na zasadzie terminologicznej.

Pierwsza hipoteza, której czołowymi reprezentantami byli w starożytności: Orygenes i Hieronim, a w nowszych: Weizsäcker i Cremer, wywodzi ἐπιούσιος od ἐπὶ + οὐσία t. zn.: co należy do egzystencji, utrzymania stanu posiadania, odnoszący się do substancji, do podtrzymania życia. Syryjskie teksty, których język jest zbliżony do aramejskiego, wyrażają w przekładzie moment potrzeby, to, co jest konieczne dla bytu, a zatem stanowią punkt oparcia dla pierwszej hipotezy. Zgodnie z tą interpretacją czwarta prośba błagałaby Boga o chleb, należny organizmowi i konieczny dla fizycznej egzystencji człowieka. Hipoteza ta jednak, na pierwszy rzut oka pociągająca, nie może ostać się wobec wysuwanych zastrzeżeń natury formalnej i rzeczowej. Formalniej o tyle, że gdyby ukuty przymiotnik pochodził rzeczywiście od ἐπὶ + οὐσία, to należałoby oczekiwać ἐπούσιος, nie ἐπιούσιος. Rzeczowej znowu o tyle, że wyraz οὐσία, którym na wschodzie, a w pewnej mierze i w Palestynie, w owym czasie często się posługiwano, znaczył: majątek, mienie, najczęściej w postaci roli. Οὐσία

[1]) Fiebig: Das V. U. str. 79—85.
Fiebig: Die Bergpredigt, str. 117, 118.
Huber: str. 123 — 125.
Dalman: Die Worte Jesu. Band I. Leipzig. 1930, str. 321—334
Theol. Wört. z N. T. Band II, str. 587—595.
J. Herrmann: Der altt. Urgr. d. V. Festschr. O. Procksch. Leipzig 1934, str. 86—88.
Zahn: str. 275—279.
Schlatter: str. 210—213.
Bornhäuser: str. 135—136.
R. Seeberg: str. 47—48.
Feine: Jesus. Gütersloh. 1930, str. 235.
Bischoff: ἐπιούσιος w. Z. N. T. W. 1906, str. 266—271.
Meyer: str. 167—169.
Baumgarten: str. 76, 77.
Bibliotheka Fratrum Polonorum Irenopoli. 1656, str. 45—48.

w sensie istnienia, egzystencji, rzeczywistości w ówczesnym, greckim słownictwie nie spotykamy. Te ostatnie pojęcia oznaczano w owym czasie niejednokrotnie rzeczownikiem σύστασις. Powyższe zastrzeżenia, nietyle formalne — bo językowa nieprawidłowość może być złożona na karb nieznajomości, właściwie, obojętności prostego ludu — ile raczej merytoryczne podważają słuszność pierwszej teorii i nie pozwalają ująć ἐπιούσιος w znaczeniu: odnoszący się do substancji, egzystencji, rzeczywistości.

Wobec tego, że pierwsza teoria jest dla nas nie do przyjęcia, przechodzimy do rozpatrzenia drugiej kategorii hipotez o podstawie terminologicznej. Druga kategoria, jak wykazuje chociażby Walter Bauer [1]) w swym słowniku, obejmuje 3 hipotezy: 1) dnia dzisiejszego, 2) dnia jutrzejszego, następnego i 3) przyszłego okresu, przyszłego czasu. Pierwsza hipoteza charakteru terminologicznego, której przedstawicielem jest Debrunner, wyprowadza ἐπιούσιον od ἐπὶ τὴν οὖσαν scil. ἡμέραν i tłumaczy, że rozchodzi się o chleb na dzień dzisiejszy, bieżący. Starołacińska Itala przekłada: codzienny, Hieronim w ewangelii Łukasza również: codzienny (quotidianum), Peszitto: chleb, konieczny (panem necessitatis). W wypadku przyjęcia powyższej hipotezy, wierzący prosiłby o porannej porze, żeby Bóg obdarzył go chlebem, wystarczającym na dzisiejszy dzień, od rana do wieczora, a ponieważ w starożytności dzień rozpoczynał się wieczorem, przeto możliwa była również modlitwa po południu względnie nad wieczorem, modlitwa, która miałaby na myśli zbliżający się, nadchodzący dzień. Druga hipoteza jest zbliżona do pierwszej już omówionej. Reprezentuje ją cały szereg wybitnych egzegetów. Wystarczy, że wymienię niektórych: Zahna, J. Weissa, Harnacka, Klostermanna, Deissmanna, O. Holtzmanna. Ἐπιούσιος — według nich — odpowiada i równa się co do znaczenia ἡ ἐπιοῦσα [2]) scilic. ἡμέρα podobnie jak τεταρταῖος odpowiada ἡ τετάρτη ἡμέρα — Jan 11,39. Józef Flawiusz posługiwał się dość często formułą ἡ ἐπιοῦσα w znaczeniu nadchodzącego dnia. Hieronim podaje, że ewangelia do Hebraj-

[1]) str. 462.
[2]) Por. Dz. Apost. 7,26.16,11.21,18.23,11.

czyków czytała „demachar" (hebr. lehem machar) to jest jutro, dzień następny, jutrzejszy. Tę samą myśl o chlebie na dzień jutrzejszy wyrażał tekst egipski. Zgodnie z tą hipotezą, opartą na prawidłowych przesłankach językowych i tłumaczeniu biblijnych rękopisów, czwarta prośba błagałaby Boga o chleb na dzień, odgraniczony od dnia dzisiejszego, dzień, leżący przed nami, następny, jutrzejszy. Należy dodać, że druga hipoteza jest z p. w. etymologicznego najlepiej uzasadniona i wśród teologów nowszych czasów najbardziej rozpowszechniona. Wreszcie trzecia hipoteza, która ἐπιούσιος wywodzi od τὸ ἐπιόν — przyszłość, przyszły okres, nadchodzący czas (Euripides Frag. 1058 = ὁ ἐπιὼν Χρόνος u Ksenofontana i Platona) [1]). Czwarta prośba miałaby w takim razie na myśli chleb, potrzebny dla człowieka w przyszłym, bliżej nieokreślonym, nadchodzącym czasie. Stawiają i propagują tę hipotezę egzegeci: A. Seeberg, Nestle, Bischoff, Dobschütz.

Tak przedstawiają się teorie, zgrupowane wokół zasady terminologicznej i takie, odpowiednio do nich, znaczenie przybiera czwarta prośba. Nie zamierzamy szczegółowiej rozpatrywać wszystkich trzech wymienionych teoryj, formułować argumenty za lub przeciw, uzasadniać je bądź zwalczać, bo to rozszerzyłoby niepomiernie ramy niniejszego rozdziału, a do konkretnego rezultatu nie doprowadziłoby — na rzecz każdej z nich można przytoczyć racje, które dowodzą ich słuszności, a z drugiej strony można wysunąć zastrzeżenia, które podają je w wątpliwość, a może nawet wykazują całkowitą ich bezpodstawność —; musimy przyznać, że wysunięte teorie są na chwiejnej etymologii oparte, należytego uzasadnienia nie posiadają, a zatem znaczenie ἐπιούσιος jest niemożliwe do ustalenia z całą pewnością i ścisłością. Nawet druga hipoteza, którą reprezentuje bardzo wielu i to wybitnych egzegetów, podlega zakwestionowaniu. To prawda, że ἡ ἐπιοῦσα znaczy: jutro, ale może także oznaczać dzień, obecnie rozpoczynający się (por. Plato, Crito p. 44)[1]). Przy tym, dlaczego by ewangelista Mateusz nie miał posłużyć się zwrotem εἰς τὴν αὔριον

---

[1]) Ks. Szczepański: Cztery ewangelie, str. 35.

[1]) Ks. Szczepański: str. 35.

— por. Mat. 6,34 — skoro miał na myśli dzień jutrzejszy? Następnie, zastanawia nas dwukrotne ścisłe określenie terminu w jednym zdaniu. W końcu prośba o chleb na jutro staje w kolizji z ostrzeżeniem i przykazaniem Jezusa z ostatnich wierszy rozdziału szóstego. Jeszcze gdyby Ojczenasz był modlitwą wieczorną — opiniuje Fiebig [2]) — to można byłoby usiłować teorię dnia jutrzejszego utrzymać, ale ponieważ jest modlitwą poranną, przeto nie bardzo możemy zrozumieć teorię jutra, tak samo, jak nie bardzo rozumiemy tego, że ktoś może rankiem myśleć nie o dniu nadchodzącym, lecz przede wszystkim i zaraz o następnym.

„Przed takimiż trudnościami, jak wobec greckiego słowa, stajemy również wtedy, gdy usiłujemy odtworzyć ἐπιούσιος po hebrajsku bądź aramejsku. W hebrajskim Nowym Testamencie F. Delitzscha w łączności z Przyp. Salomona 30,8: „lechem chukki", ...jest przetłumaczone „lechem chukkenu". Czy jednak temu odpowiada przekład: ἐπιούσιος? Możnaby również pomyśleć o „lechem sorkenu". Ale czy i temu odpowiada ἐπιούσιος? Gdyby Jezus, jak zaznacza ewangelia do Hebrajczyków, powiedział: „demachar" t. j. chleb na jutro, to jeszcze to najprędzej wskazywałoby na „ἐπιούσιος", jeśli to słowo takie znaczenie posiada"[3]).

Stan rzeczy jest tego rodzaju, że na mocnym gruncie niezaprzeczalnych danych stanąć nie możemy. Jesteśmy skazani na mniej lub więcej prawdopodobne przypuszczenia. A z tych przypuszczeń może najbardziej prawdopodobna będzie myśl, którą wyraził w swym przekładzie reformator Luter „täglich" i którą wyraża staropolskie tłumaczenie „powszedni". Te przekłady nie ograniczają czasokresu, nie określają ściśle terminu, uwydatniają tylko to, co jest konieczne i co wystarcza na każdy bieżący dzień, ażeby utrzymać ciągłość fizycznej egzystencji danej osoby. To przypuszczenie znajduje też pewne oparcie w końcowym zwrocie paralelnej prośby z ewangelii Łukasza: τὸ καθ' ἡμέραν. Jezus

---

[2]) Das V. U., str. 83. Didache każe trzykrotnie na dzień modlić się słowami Ojczenasza — Gebhardt, Harnack, Zahn: Patr. apost. opera, str. 219.

[3]) Fiebig: Das V. U., str. 83.

jak już powiedzieliśmy wyżej, miał zrozumienie i odczucie dla potrzeb ludzkich, niezbędnych dla ograniczenia życia — które znowu stanowiło doczesną podstawę dla duchowego życia ku chwale Boga i dobru współbraci — i dlatego w czwartej prośbie polecił modlitwę o chleb, konieczny i wystarczający na każdy, bieżący dzień, na dany, płynny czasokres fizycznej egzystencji człowieka. Końcowe „σήμερον — dzisiaj" napomina wierzącego do poczucia skromności i poprzestawania na przypadającym mu w udziale chlebie z łaskawej ręki Boga. Nie wolno modlitewną i troskliwą myślą o chleb powszedni wykraczać na daleki dystans, odległą przyszłość, obejmować nią całokształt życia, bo, jak doświadczenie poucza, dzieje się przeważnie inaczej, niż myśleliśmy i nie wiemy, jak długo życie nasze trwać będzie na ziemi. Życie nasze i przyszłość znajdują się w mocy Boga. Nie wolno również wywierać presji w modlitwie i natarczywie domagać się od Boga dóbr materialnych jakoby Bóg był zobowiązany do udzielania swych darów, nawet niezbędnych dla życia ludzkiego. Taka metoda postępowania sprzeciwiałaby się poprzedniej, trzeciej prośbie i prowadziłaby w konsekwencji do zerwania z Bogiem. Bóg jest wszechwładnym panem naszym i obdarza nas według własnego upodobania. Wobec tego należy kornie i błagalnie, ale z ufnością i oddaniem się prosić Boga, tego „dawcę wszelkich dobrych darów doczesnych i wiecznych" o chleb powszedni, a On, jak powiada psalmista, „da pokarm czasu swego, otworzy rękę swą, a nasyci wszystko, według upodobania swego" — Ps. 145,15.16.

PIĄTA PROŚBA — Mat. 6,12:

I odpuść nam winy nasze, jako i my odpuszczamy naszym winowajcom.

Piąta prośba jest połączona z poprzednią czwartą, spójnikiem καὶ. Piąta prośba błaga o odpuszczenie grzechów. Wierzący, uświadamiając sobie wszechstronną zależność człowieka od Boga, prosi swego Pana o dary dla duszy, jak przedtem prosił o dary dla ciała. Skoro uznajemy, że nasze fizyczne życie jest zależne wyłącznie od dobroci Boga i tylko Jego opiece zawdzięczamy ciągłość naszej egzystencji, to tym bardziej musimy przyznać, że spokój sumienia, radość serca, poczucie wewnętrznego szczęścia, społeczność z Bogiem, zależą od miłosierdzia Ojca naszego w niebiesiech i że Jego należy o te skarby duchowe prosić i Jemu za nie dziękować. Naturalna rzecz, że po czwartej prośbie, która błagała Boga o zaspokojenie codziennych potrzeb ciała, musiała nastąpić prośba omawiana, która miała na celu błogosławieństwo i dobro duszy ludzkiej. Bezpośrednio po trosce o ciało następowała troska o duchową, etyczną egzystencję. Uczeń Jezusa pamiętał o wielkich dobrodziejstwach Boga, które nań codziennie spływały, przy czym uświadamiał sobie, że tych dobrodziejstw nie jest godzien, co w konsekwencji prowadziło do błagalnej, piątej prośby: i odpuść nam nasze winy, jako i my odpuszczamy naszym winowajcom.

Ewangelie nie przekazały chrześcijaństwu piątej prośby w jednolitej formie. Ewangelia Mateusza prosi o odpuszczenie nam win —καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν, a moralne prawo do tej prośby uzasadnia dokonanym faktem odpuszczenia naszym winowaj-

com — ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν. Ewangelia Łukasza natomiast błaga o odpuszczenie nam grzechów — καὶ ἄφες ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν, a prawo do tej błagalnej prośby uzasadnia istniejącą rzeczywistością, w której jednocześnie przebija przyrzeczenie, właściwie zapewnienie — καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφιόμεν παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν. Jak widać z tekstu, ewangelia Mateusza mówi o winach, Łukasza — o grzechach; ewangelia Mateusza przytacza uzasadniające zdanie podrzędne w liczbie mnogiej, ewangelia Łukasza — pierwszą połowę w liczbie mnogiej, ale odmiennej od Mateusza formie czasownikowej, drugą połowę w identycznym rzeczowniku, ale w formie pojedyńczej, nie mnogiej, jak u Mateusza. Didache podaje piątą prośbę w formie zbliżonej do ewangelii Mateusza: καὶ ἄφες ἡμῖν τὴν ὀφειλὴν ἡμῶν ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφίεμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν[1]).

Dyferencje w tekście piątej prośby u obu ewangelistów istnieją, ale są raczej natury formalnej, niż rzeczowej. Zachodzą odchylenia w ewangeliach, ale one sensu nie zmieniają i na odmienne źródła nie wskazują. Piąta prośba z ewangelii Mateusza zawiera tę samą treść pojęciową, co paralelna prośba z ewangelii Łukasza. Ewangeliści posługiwali się używanymi w swych pismach rzeczownikami na określenie winy względnie grzechu, zamiennie — promiscue. Możliwe, że przyjęli ten sposób ujmowania rzeczy i określania od swego mistrza i zbawcy, Jezusa. W każdym razie, Jezus operował pojęciami i wyrażeniami, naonczas przyjętymi i ustalonymi w żydostwie. A żydostwo miało w aramejskim języku, zwłaszcza w targumach, na określenie winy i grzechu — ὀφειλή i ἁμαρτία — jedno wyrażenie — hoba. Zresztą, kwalifikacja nasza, dzisiaj, nie wypadłaby też inaczej. Czy zło, które człowiek popełnia, określimy w języku polskim czy jakimkolwiek innym jako grzech, winę czy przewinienie, to w gruncie rzeczy na jedno wychodzi. Mówimy, że człowiek zgrzeszył względnie zawinił, jeśli zaciągnął zobowiązanie wobec swego zwierzchnika i prawodawcy, a tego zobowiązania nie dotrzymał,

---

[1]) Gebhardt, Harnack, Zahn: Patr. apost. opera. Lipsk, 1920. str. 219.

wydanego nakazu nie spełnił, do ustalonej normy i przyjętego prawa się nie zastosował. Wyraz ὀφειλή względnie ὀφείλημα i pojęcie z nim związane są zaczerpnięte przez chrześcijaństwo, a już przed tym żydostwo z prawno-publicznego życia starożytności [2]). Nie należy sądzić, że ὀφειλή stanowi termin wyłącznie biblijny, ściślej się wyrażając, nowo-testamentowy. Sam wyraz ὀφειλή w znaczeniu długu, obligu jest popularnym słowem prostego ludu i spotyka się wielokrotnie na starożytnych dokumentach piśmiennych, a pojęcie religijne, z tym wyrazem złączone, skrystalizowało się już w żydostwie. Już żydostwo, nie dopiero Jezus, przetransponowało pojęcie stosunku, jaki zachodzi pomiędzy wierzycielem a dłużnikiem, na stosunek człowieka do Boga, a zatem dokonało modyfikacji pojęcia w sensie religijnym [3]). Zasadniczy moment niewzruszoności zobowiązania pozostał nietknięty w pojęciu obligu. I ten moment zadecydował o przejęciu tego terminu przez żydostwo, a potem prachrześcijaństwo. Skrypt dłużny musi być uregulowany, dług spłacony. Człowiek musi danego zobowiązania dotrzymać, przykazania spełnić. W przeciwnym razie powstaje wina, grzech. Starożytne prawo chroniło wierzyciela i z całą bezwzględną surowością występowało wobec dłużnika. Wierzyciel mógł dochodzić swych pretensji na drodze prawno-sądowej, ale przysługiwało mu też prawo darowania długu swemu dłużnikowi. Akt darowizny oznaczano najczęściej słowem ἀφίημι. Dłużnik był obowiązany pod grozą przyjętej na się odpowiedzialności cywilnej, nawet karnej, do zwrotu pożyczonej sumy, co określano najczęściej przez ἀποδίδωμι, a jeśli nie rozporządzał gotówką albo równowartościowym obiektem w jakiejkolwiek formie, pozostawała mu jedyna droga wyjścia: udać się do wierzyciela z korną prośbą o litość i darowanie długu. Ewangelie przyrównują grzech do długu. Jak w życiu społecznym powstaje dług na skutek zaciągniętego zobowiązania, a reakcja w wyniku niespłacenia długu w odpowiednim terminie, tak i w dziedzinie życia religijnego rodzi się dług, wina, grzech, jeśli człowiek

---

[2]) Deissmann: Licht vom Osten. 4. Aufl. Tübingen, 1923, str. 281.

[3]) Schlatter: str. 213.

nie spełnia przyjętych na się powinności wobec Boga. Bóg może te uchybienia odpuszczać albo za nie karać. Naturalnie, że przewaga i to przytłaczająca zachodzi po stronie miłosierdzia Bożego. Człowiek widzi przed sobą tylko jedyną drogę: pójść przed tron swego Pana i prosić Go o przebaczenie, odpuszczenie win. Powyższe, zasadnicze momenty, wspólne obu pojęciom: długu oraz winy, a przede wszystkim identyczność terminu na określenie ich obu w literaturze żydostwa, ustalają z całkowitą, niezaprzeczalną pewnością, że ὀφείλημα Mateusza i ἁμαρτία Łukasza odpowiadają sobie co do znaczenia i zawierają tę samą treść pojęciową [1]). Zresztą, że tak należy pojmować ὀφείλημα, tego dowodzą również następne wiersze ewangelii, gdzie zamiast ὀφείλημα Mateusz pisze παράπτωμα. Stąd wniosek, że pierwsza połowa piątej prośby, zamieszczonej w ewangelii Mateusza, nie różni się w treści od paralelnej prośby z ewangelii Łukasza, chociaż dopełnienie jest oznaczone w odmiennych wyrazach. Tyle co do pierwszej połowy omawianej prośby. A teraz co do drugiej. Jak już podkreśliliśmy wyżej, druga połowa piątej prośby w ewangelii Mateusza podaje uzasadnienie głównego zdania w czasie dokonanym, przeszłym: jako i my odpuściliśmy naszym winowajcom — ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν. W ewangelii Łukasza orzeczenie paralelnego zdania podrzędnego znajduje się w czasie teraźniejszym: bowiem i my sami odpuszczamy każdemu winowajcy naszemu — καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίομεν (ἀφίεμεν) παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν. Formę teraźniejszą ἀφιόμεν względnie ἀφίεμεν wykazują też niektóre kodeksy ewangelii Mateusza, między innymi kodeks tak wielkiej wagi, jak D.-Bezae Cantabrigensis. Poza tym istnieją różnice w podmiotach i uzasadniających partykułach obu próśb. W ewangelii Mateusza: jako i my — ὡς καὶ ἡμεῖς; w ewangelii Łukasza: bowiem i my sami — καὶ γὰρ αὐτοὶ. O tych obu ostatnich różnicach należy powiedzieć to samo, co o pierwszej różnicy głównego zda-

[1]) Huber: str. 125, 126.
Klostermann: str. 200, 201.
Dalman: Die Worte Jesu: str. 335—338.
Fiebig: D. V. U.: str. 86.
Hermann: Der altt. Urgr. D. V. U. Festsch. Otto Procksch. Leipzig, 1934, str. 88.

nia, że są rzeczowo bez znaczenia. „W języku hebrajskim stałoby tutaj t. zw. Perfectum, które określa zarówno przeszłość, jak teraźniejszość. Delitzsch, ażeby możliwie dokładnie wyrazić teraźniejszość ewangelii Łukasza, podaje participium. Ale i wtedy nie byłoby żadnej poważniejszej różnicy. I rzeczowo jest to obojętne, czy powiem: „jako i my" czy też „bowiem i my sami". W języku hebrajskim jedno i drugie daje się łatwo wyrazić" [1]).

Przystępujemy z kolei do merytorycznego rozpatrzenia piątej prośby w redakcji ewangelisty Mateusza. Piąta prośba różni się od poprzednich i następnych tym, że zawiera podrzędne zdanie, które w gruncie rzeczy modlitewną prośbą nie jest, ale które usprawiedliwia i umożliwia zwrócenie się do Boga z błagalną prośbą o łaskę i które, jak jeszcze dokładniej ujrzymy poniżej, w związku z jego egzegezą, dowodzi oryginalności i to genialnej oryginalności Jezusa w sformułowaniu omawianej prośby. Piątą prośbę wyróżniono z pośród pozostałych próśb i przypisano jej szczególną wagę, skoro po przytoczeniu tekstu Ojczenasza ewangelista Mateusz powraca jeszcze do przewodniej myśli piątej prośby i w formie pozytywnej oraz negatywnej przypomina obowiązek darowania naszym bliźnim popełnionych uchybień: jeśli bowiem darujecie ludziom uchybienia ich, przebaczy i wam Ojciec wasz niebiański; jeśli zaś nie odpuścicie ludziom, to i Ojciec wasz nie odpuści wam grzechów waszych — Mat. 6,14.15. Nie od słów, nawet wielu słów, zależy skuteczność modlitwy, lecz od realizowanych norm współżycia, od stosunku naszego do współbraci.

„I odpuść nam winy nasze — καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν"... Zaraz na wstępie do rzeczowych rozważań na temat piątej prośby, należy zwrócić uwagę na moment socjalnej wspólnoty, który występuje w niej dobitniej, niż w pozostałych prośbach drugiej połowy Ojczenasza. Wierzący nie izoluje się od otoczenia, zajmuje się nie tylko sobą, staje przed tronem Boga nie tylko we własnej sprawie, w zakres swej prośby włącza innych, którzy na równi z nim zawinili wobec Boga, a którzy okażą taką samą, co on,

---

[1]) Fiebig: Das V. U. str. 86.

pojednawczość względem winowajców, będą przebaczać, godzić się i miłować. Wierzący zanosi błagalną modlitwę do Boga w poczuciu łączności z ludźmi, w świadomości, że na skutek ojcowskiej woli Boga spoczywają na nim pewne obowiązki, zwłaszcza natury religijnej, a jego pozycja w królestwie niebios, stan łaski bądź niełaski u Boga, są zależne od sposobu postępowania w stosunku do bliźnich.

Piąta prośba o odpuszczenie grzechów zawiera w sobie pośrednio poprzedzające ją wyznanie win naszych — τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν. Biblia już na pierwszej karcie Starego Testamentu świadczy o grzechu i ciężkich jego konsekwencjach dla ludzkości. Prorocy, od pierwszego do ostatniego, nie mogli spokojnym okiem patrzeć na grzeszne życie swego ludu i w ostrych sołwach kwalifikowali odstępstwo swych ziomków od Boga oraz świętej woli Jego. Rabini ustawicznie wskazywali na rozbieżność pomiędzy literą zakonu, a codziennym życiem, stwierdzali liczne grzechy swego ludu, zwłaszcza prostego ludu, i przestrzegali przed grożącą, nieuchronną zagładą. Na progu Nowego Testamentu Jezus ukazywał na tle świętości i miłości Boga-Ojca w niebiesiech, grzech i złość, popełniane przez człowieka, i wzywał do pokuty oraz powrotu do stanu dziecięctwa Bożego. A największy apostoł Jezusa, Paweł, w ponurych barwach przedstawił obraz duszy ludzkiej: „wszyscy są pod grzechem, jako napisano: niemasz sprawiedliwego ani jednego... albowiem wszyscy zgrzeszyli i nie dostaje im chwały Bożej..." Rzym. 3,9.10.23. Podobnie sądzili i odczuwali najwybitniejsi mężowie kościoła.

Inaczej kwalifikuje człowiek nowoczesny. Nie wykazuje żadnego zrozumienia dla biblijnej teorii o powszechności i grozie grzechu, a już zupełnie słyszeć nie chce, więcej, bo gorszy się na samą myśl o massa perditionis apostoła Pawła bądź ojca kościoła, Augustyna. „Z dwóch stron napotyka biblijna teoria grzechu na zdecydowany sprzeciw. Pierwszy sprzeciw od strony filozofii. Czyż nie nauczyliśmy się wszędzie pytać o przyczyny? Czyż może człowiek inaczej postępować, niż postępuje? Predyspozycja, wychowanie, środowisko, okoliczności — czyż w ogóle jest

wolny? Czyż grzech nie stanowi nieuchronnego losu? Stoimy wobec jednego z najcięższych pytań ludzkich i nie wolno nam tego bagatelizować. Ale jedno mimo wszystko powiedzieć można — jakkolwiekby sprawa przyczynowości i determinizmu się przedstawiała — człowiek posiada możność wyjścia z tego królestwa przyczyn i skutków, wejścia ze swoim ja w inne, wyższe królestwo, może stanąć przed Bogiem i powiedzieć: nie jestem takim, jakim być powinienem! Ta święta prawda znajdzie zawsze potwierdzenie. Kto nie chce tego usłyszeć z ust kaznodziei, niechaj przeczyta Orestie Ajschylosa. Trudno w literaturze światowej o coś bardziej wzruszającego od głosu sumienia, który budzi się w piersi Orestesa po zabójstwie matki i który, mimo to, że go wszystko: przyjaciel, chór, orzeczenie bogów uniewinnia, woła z niepohamowaną siłą i potęgą wyższej prawdy: jestem winien. Nikt i nic tego mi z serca nie wyrwie: jestem winien!

Drugi sprzeciw jest wysuwany nie przez filozoficzny determinizm, lecz etyczny optymizm. Czyż ten lęk, skrucha, żal, jęk z powodu grzechu nie stanowią czegoś niezdrowego, niegodnego, nienaturalnego i nieprawdziwego? „Czyż tylko po to jestem na świecie, żeby się bezustannie gnębić i męczyć świadomością grzechu?" napisał raz młody młody Goethe w swym notatniku. Czyż właściwie nie ma racji Nietzsche, że zdrowy człowiek powinien trawić swe grzechy jak zdrowy żołądek ciężkie potrawy? I w danym wypadku udzielamy głosu nie kaznodziei, lecz poecie. Kto zna „Potęgę ciemności" Tołstoja, gdzie biedny chłop Nikita zdobywa się na wyznanie swej winy... i gotów jest wziąć na swe barki cały ciężar odpowiedzialności za złe czyny... ten może pojąć, że człowiek zdolny jest do odczucia okropności grzechu i do wzlotu w krainę doskonałego życia... Bez grzechu nie poznałbym nigdy Boga w całym majestacie jego świętości! odpowiada Orestes słowem starożytnego dramatu. A zapytajcie samych siebie, czy to olbrzymie, wspaniałe, gwiaździste niebo może nam Boga w całym Jego majestacie tak objawić, jak głos, który we własnym wnętrzu do nas przemawia? Bez grzechu nie połączyłbym się nigdy w głębi swej duszy z Bogiem! odpowiada nam Nikita słowem nowożyt-

nego dramatu. A zapytajcie samych siebie, czy wszelki entuzjazm na widok całej chwały natury może nas tak ściśle połączyć z Bogiem, jak chwila, kiedy we własnym wnętrzu nasze ja powstaje przeciwko nam i zdąża do Boga? Moglibyśmy Boga mieć także w świecie bez grzechu, ale nie moglibyśmy poznać Go tak jasno i pragnąć tak chętnie! To jest sens grzechu, błogosławieństwo grzechu" [1]).

Jezus w ewangelicznym zwiastowaniu teorii grzechu nie rozwija, nad jego powszechnością i grozą się nie rozwodzi, ale w duszpasterskiej swej działalności konstatuje niezaprzeczalne fakty, że człowiek popełnia grzechy, zaciąga winy wobec Boga i bliźnich. Jakakolwiek bezgrzeszność człowieka jest ewangelii obca. Każdy człowiek, nawet najlepszy, nawet gdyby spełnił wszystkie obowiązki wobec Boga, musi przyznać, że jest niegodnym sługą Bożym. Nawet uczeń Jezusa, który wyrzekł się skarbów tego świata i poświęcił całkowicie służbie ewangelicznej prawdy, nie jest wolny od grzechu. Por. Łuk. 17,10. Grzech znaczy ślady dróg ludzkich. A świadomość tego stanu rzeczy nie nastręcza prawemu i szczeremu chrześcijaninowi cienia wątpliwości. Więcej, bo ta świadomość aktywizuje się, wywołuje refleksy w pozostałych dziedzinach psychologicznego życia: w sferze uczucia oraz woli, pragnie uzewnętrznić się w wyrazie, stwierdzić poczucie swej winy, zgłosić dobrowolną chęć radykalnej poprawy. Ale to wszystko, co człowiek może uczynić w zakresie problematu grzechu. Odrobić swych win czy za nie zadośćuczynić nie może. Może tylko odwołać się do łaski Bożej i prosić o przebaczenie. Darowanie win, odpuszczenie grzechów należy do kompetencji Boga, stanowi dobrowolny akt Jego wielkiej łaski. Słowo biblii i religijne doświadczenie pouczają nas o tym, że jeśli ktokolwiek ewentualnie cośkolwiek może grzesznikowi udzielić pomocy, zahamować oddalenie, zainicjować zbliżenie i znowu nawiązać przez grzech zerwaną łączność człowieka z Bogiem, to w nieograniczonym swym miłosierdziu tylko sam Bóg-Ojciec w niebiesiech, wobec którego zobowiązania zostały zaciągnięte, a niedotrzymane, wskutek czego nastąpiło od-

[1]) Rittelmeyer: Das Vaterunser. München. 1923, str. 54—56.

dalenie od Boga, może nawet zerwanie z Nim społeczności. Tylko Bogu przysługuje prawo odpuszczania grzechów i przyjmowania z powrotem do królestwa swej łaski. Pogląd Jezusa na kwestię grzechu i jego odpuszczenia znajduje się na linii dotychczasowych poglądów starotestamentowo-żydowskich, ale w pewnych punktach i to zasadniczych je uzupełnia i udoskonala. Stary Testament stwierdza grzechy i wzywa do pokuty. Wystarczy, że wymienię pokutne psalmy, które świadczą o głębokim poczuciu grzeszności, o skrusze i żalu z powodu popełnionych win, o wyrażonym pragnieniu dostąpienia łaski Bożej. I żydostwo, stojące na gruncie Starego Testamentu, wiedziało o swych grzechach, uświadamiało sobie swe winy i pragnęło ich odpuszczenia. Jedna z podstawowych modlitw żydowskich, modlitwa 18 błogosławieństw, w szóstej prośbie wyznawała grzechy i prosiła Boga o litość: odpuść nam, Ojcze nasz, gdyż zgrzeszyliśmy przed Tobą. Ale żydostwo, prosząc o odpuszczenie grzechów, miało na myśli wszelkie uchybienia, poszczególne wykroczenia przeciwko literze ustalonego prawa, podczas gdy ewangelia, mówiąc o przewinieniu, ujmowała winę religijnie w sensie opieszałości i nieposłuszeństwa, oporu i buntu przeciwko Bogu i objawionej woli Jego. Jezus przenosi rzeczywistość ustosunkowania swego ucznia do Boga i bliźnich ze sfery prawnej w sferę religijną. Człowiek jest zobowiązany wobec Boga, który jest Ojcem, i ludzi, którzy są braćmi jego. Grzech polega nie tyle na przestąpieniu litery zakonu, który przecież stanowi też objawioną wolę Bożą, ile na oporze i niewdzięczności wobec Boga, na nieposłuszeństwie i braku wyższych dążeń do doskonałości. To nieposłuszeństwo i braki, opór i niewdzięczność przejawiają się w myśli, słowie i czynie. I to są winy, o których odpuszczenie każe błagać piąta prośba.

Oryginalny, nowy moment możemy stwierdzić również w poglądzie Jezusa na odpuszczenie grzechów. Stary Testament sławił wielkie miłosierdzie Boże, chociażby w 103 psalmie, w 8 wierszu: miłosierny i litościwy jest Pan, nierychły do gniewu, i wielkiego miłosierdzia. Żyd wielbił Boga w codziennej modlitwie: błogosła-

wiony bądź, Panie, który obficie przebaczasz [1]). Tylko że w teologii żydostwa, zwłaszcza faryzeizmu, odpuszczenie grzechów polega na przebaczeniu t. zn. na niezwróceniu na nie uwagi. Bóg wtedy na grzechy ludzkie nie patrzy, pomija je nieuwagą, nie liczy ich, pozostawia je w stanie nienaruszonym, ponad nimi rozjaśnia nad człowiekiem swe łaskawe oblicze i nawiązuje z nim łączność. Ale to dotyczy tylko pobożnych. Tylko pobożni mają prawo prosić o odpuszczenie. Tylko pobożnym Pan łaskę okazuje. Przy tym, tylko ci pobożni mogą czynami sprawiedliwości okupić swe winy, spisane w rachunkowej księdze niebios. Grzesznicy i bezbożni są wyjęci z pod ochrony łaski Bożej i skazani na bezapelacyjną zagładę.

Ewangelia Jezusa selekcji nie przeprowadza. Każdy grzeszny człowiek posiada zarezerwowany bezpośredni, wolny dostęp do tronu łaski Bożej. Każdy może zwrócić się do swego Ojca w niebie z błagalną prośbą o odpuszczenie grzechów. A Bóg-Ojciec, który swym miłosierdziem ogarnia dobrych i złych, sprawiedliwych i niesprawiedliwych, nie wyłączy poza zakres swej łaski pokutującego i błagającego grzesznika. Przeciwnie. Bóg odpowie w swej wielkiej, ojcowskiej dobroci na błagalne wezwanie grzesznika, daruje mu grzechy, zmaże winy, przyjmie do swego królestwa. Odpuszczenie grzechów jest więc czymś konkretnym i zawiera pewną, realną treść. Syn człowieczy posiada upoważnienie, pełnomocnictwo od Boga — ἐξουσία — i w tej mocy odpuszcza już teraz grzechy ludzkie. — Mat. 9,6. Mrk. 2,9-10. Łuk. 5,24. W teologii żydostwa odpuszczenie grzechów stanowi dar przyszłości, okresu mesjanicznego, dar, który jednostka otrzyma, ale tylko jako członek wybranego ludu izraelskiego [2]).

Po egzegetycznej analizie pierwszej, głównej połowy piątej prośby, która zawierała wyznanie grzechów i błaganie o ich odpuszczenie, przejdźmy obecnie do drugiej, podrzędnej połowy omawianej prośby: jako i my odpuszczamy (odpuściliśmy) naszym winowajcom — ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν.

---

[1]) Bultmann: Jesus. Berlin 1929, str. 185.
Dalman: Die Worte Jesu. Leipzig 1930, str. 340.
[2]) G. Kittel: Die Probl. d. pal. Spätj. Stuttgart. 1926. str. 132.

Już rozpatrywaliśmy drugą połowę pod względem formalnym. Teraz rozpatrzymy ją pod względem rzeczowym.

Druga połowa piątej prośby, zamieszczona w podrzędnym zdaniu dwunastego wiersza, dopełnia połowy pierwszej i wiąże się z nią w nierozerwalną całość. Jezus łączy obie połowy i wyraża myśl o niezmiernej doniosłości dla życia religijnego i socjalnego, że nasza ludzka prośba do Boga o odpuszczenie win jest uwarunkowana zmysłem pojednawczości i miłosiernej woli wobec naszych winowajców. Przebaczenie win naszym bliźnim rozstrzyga o możności i udziela prawa zwrócenia się do Boga z odpowiednią prośbą. Jezus znał duszę ludzką, wiedział dobrze i niejednokrotnie spostrzegał w codziennym życiu, że ludzie wymagają dla siebie pobłażliwości, wyrozumienia, litości, a dla innych są nieprzystępni, odstręczający, często bezwzględni. Piąta prośba jest tak skonstruowana, że każdy wierzący, który staje przed tronem Boga, musi się upamiętać, zastanowić, zajrzeć w głąb swej duszy, postawić sobie pytanie: jak odnosił się do swych bliźnich, zwłaszcza winowajców, jakimi zasadami kierował się w postępowaniu wobec współbraci, jakie usposobienie wykazywał w codziennym współżyciu, słowem, czy przebaczał swoim winowajcom w tym samym zakresie i stopniu jakby tego pragnął od Boga. Człowiek, który stosuje względem bliźnich kryteria, które cechuje zasada wzajemności, który żąda swego z całą bezwzględnością, który nie znosi żadnych ograniczeń bądź uszczerbków w dziedzinie swych uprawnień czy w stanie swego posiadania, nie ma żadnego moralnego tytułu do zwrócenia się z prośbą o odpuszczenie do Boga, nie może żywić nadziei, że jego prośba zostanie wysłuchana, a grzechy darowane. Nie posiada prawa i nie powinien prosić Boga o przebaczenie ten, kto w stosunku do swoich współbraci nie okazuje względności, wyrozumienia, litości, kto nie odpuścił, nie odpuszcza i nie odpuści winowajcom swoim. Tylko ten może stanąć przed tronem Boga z prośbą o łaskę Bożą, kto przebaczył winy swoim bliźnim. Czas przeszły, dokonany w podrzędnym zdaniu rozciąga się, jak mieliśmy sposobność stwierdzić to już we wstępie, na okres teraźniejszy i przyszły. Krótko rzecz ujmując, ustalamy, że sens piątej prośby

jest następujący: odważam się, Boże, prosić Cię o odpuszczenie, gdyż i ja przebaczam winy swoim współbraciom, przebaczałem w przeszłości i przebaczać będę w przyszłości. Czyn Boga odpowiada czynowi człowieka; miłosierdzie Boże — miłosierdziu ludzkiemu. W ten sposób ujęta prośba przewiduje, że ludzie będą darować sobie nawzajem poczynione krzywdy i jednocześnie stanowi wezwanie do stosowania w codziennym współżyciu łagodnych kryteriów pojednawczości i przebaczenia.

Piąta prośba jest oryginalna i zarazem genialna w swej konstrukcji myślowej. Druga połowa, rozpoczynająca się partykułą ὡς, nie znaczy, że nasza pojednawczość stanowi konieczny warunek - conditio sine qua non —, bez spełnienia którego jest łaska Boża nie do pomyślenia. Nie znaczy też, że ludzka pojednawczość zasługuje na miłosierdzie Boga, który jest zobowiązany do odpuszczenia grzechów w myśl reguły „do ut des". Partykuły ὡς nie można tłumaczyć: ponieważ, na podstawie, że. Nie znaczy wreszcie, że w tym samym stopniu i zakresie, jak ludzie sobie odpuszczają — odpuści im również Bóg. Bóg jest wolny w zakresie swego uniwersalnego, mocarnego i miłosiernego działania, może rozporządzać swą łaską według własnej myśli i woli. Ludzkie miłosierdzie nie może stanowić podstawy dla miłosierdzia Bożego. Dobroć i łaska Boga stanowią punkt wyjścia w religijnych rozważaniach Jezusa. Bóg darzy miłosierdziem człowieka, aczkolwiek człowiek na to nie zasługuje — Mat. 18,27.30; Mrk. 2,5 - 7; Łuk. 15,22.28; Por. Izaj. 43,25. 55,7. Wymienione miejsca, a i cała ewangelia Jezusa nie pozwalają ująć drugiej połowy omawianej prośby ani w charakterze podstawy ani normy dla pierwszej połowy. Tłumaczenie i wykład piątej prośby: odpuść nam nasze winy, ponieważ (względnie: w tym stopniu, co) i my odpuszczamy naszym winowajcom, muszą być wykluczone[1]). W przeciwnym bowiem razie, Jezus nie stawiałby na pierwszym miejscu czynnika łaski Bożej, nie uprzedzałby ewentualnego przebaczania ludzkiego — miłosierdziem Bożym. Układ piątej prośby wycho-

---

[1]) Por. Huber: str. 126.

dzi z tego założenia, że żaden wierzący nie odważy się stanąć ze słowem błagalnej prośby na ustach przed tronem łaski Bożej, o ile przedtem nie pojednał się z tymi, którzy wobec niego zawinili, a którzy, jak dowodzi chociażby przypowieść o słudze i współsłudze — Mat. 18,23 - 35 — w skrusze proszą go o przebaczenie, jak on prosił Boga. Przebaczenie ze strony człowieka nie obowiązuje Boga do objawienia łaski, nie powoduje z nieuchronną koniecznością odpuszczenia grzechów, ale umożliwia dostęp do Boga, rodzi ufność, stanowi realny dowód, po którym poznajemy, że Bóg na nas łaskawie spogląda i darzy swym miłosierdziem. Skoro bowiem ludzie nawzajem sobie przebaczają i jednoczą się w miłości, to, widocznie, Bóg, który nakazał miłość, rozniecił też w sercach ludzkich iskrę miłości ze słońca swej dobroci i łaski. Rekapitulując dotychczasowe rozważania na temat obu części piątej prośby, stwierdzamy: wierzący „może dopiero wtedy prosić z ufnością Boga, jeśli tym, którzy mu zawinili, już odpuścił. Kto nie jest skłonny do pojednania i na prośbę o odpuszczenie odpowiada przecząco, nie może modlić się słowami Ojczenasza, nie może liczyć na wysłuchanie prośby o odpuszczenie. Nie rozchodzi się w prośbie o dogmatyczne zagadnienie, które by usiłowało rozgraniczyć i ustalić zależność działań: boskiego i ludzkiego, lecz o praktyczne zadania, które stawia codzienne życie, a od rozstrzygnięcia których, nie intelektualnego, lecz praktycznego, zależy udział modlącego się człowieka w Królestwie Bożym" [1]).

Jako ilustracja do piątej prośby może posłużyć przypowieść Jezusa, zamieszczona w ewangelii Mateusza 18,23 - 35. Król darował dług, wynoszący olbrzymią sumę, swemu słudze. Sługa nie chciał darować małego długu swemu współtowarzyszowi. Skorzystał z całej surowości prawa, ażeby dług wyegzekwować i dłużnika zniszczyć. Król dowiedział się o niewdzięcznym postępku swego sługi i zareagował karząco: sługo niegodziwy, cały dług darowałem ci dlatego, żeś mnie prosił; czyż więc nie powinieneś był i ty zlitować się nad współsługą twoim, jak i ja nad tobą się zli-

---

[1]) Bornhäuser: str. 137.

towałem. Wydany wyrok król wykonał; jest bowiem powiedziane: i rozgniewał się pan jego i przekazał go katom, ażby mu zwrócił cały dług. W ostatnim wierszu rozdziału Jezus wyraża przewodnią myśl religijno-moralną przypowieści: podobnie i Ojciec mój niebieski uczyni wam, jeśli nie przebaczycie z serc waszych każdy bratu swemu.

Jezus często wspominał o przebaczaniu i bardzo często napominał do odpuszczania sobie nawzajem popełnionych win. „Gdy zgrzeszy brat twój przeciw tobie, upomnij go, a jeśli będzie żałował, przebacz mu. A choćby siedemkroć na dzień zgrzeszył przeciw tobie, i siedemkroć na dzień zwrócił się do ciebie, mówiąc: „żałuję" — odpuścisz mu. — Łuk. 17,3.4. Ewangelia Mateusza 18,21 - 22 podaje, że Jezus na pytanie Piotra: „Panie, ile razy brat mój może zgrzeszyć przeciwko mnie, a mam mu odpuścic? — Czy aż siedemkroć?" udzielił odpowiedzi: „nie mówię ci: aż siedemkroć, ale aż siedemdziesiąt siedemkroć". A ewangelia Marka 11,25 pisze, że Jezus wzywał przed modlitwą do udzielania sobie nawzajem przebaczenia: „a gdy stoicie na modlitwie, odpuszczajcie, jeśli co przeciw komu macie, by i Ojciec wasz, który jest w niebiesiech, odpuścił wam grzechy wasze".

Biblia — zarówno Stary jak i Nowy Testament — może wskazać na cały szereg postaci, które realizowały w życiu boskie przykazanie o przebaczaniu. Wystarczy, że wymienimy Józefa, który skrzywdzony przez braci, daruje im doznane krzywdy i jedna się z nimi w braterskim uścisku i pocałunku, następnie, Dawida, który prześladowany przez swego poprzednika, Saula, przebacza mu i zabiega o porozumienie i zgodę. Dobra wola, ściśle mówiąc, miłość w stosunku do ludzi posuwa się w Starym Testamencie tak daleko, że niektórzy, jak np. patriarcha Abraham czy prawodawca Mojżesz, nie tylko odpuszczali swoim winowajcom, ale nawet modlili się za swoich wrogów i krzywdzicieli. Jakże kornie błaga Abraham Boga o litość nad Sodomą i Gomorrą, ze strony których doznał tylu uraz i krzywd! Jakże czule prosi Boga Mojżesz za swym ludem, którego niewdzięczność i krnąbrność zatruwały mu życie! A już pełnią blasku zajaśniało słońce miłosierdzia na progu

nowego eonu, w osobie Jezusa Chrystusa. Pierwszy list Piotra 2,23 składa świadectwo o Jezusie, który bez porównania więcej, niż my, musiał znieść i wycierpieć, a jednak nie złorzeczył, gdy mu złorzeczono, nie groził, gdy cierpiał. Jeszcze w chwilach najcięższych cierpień, na krzyżu, pod ciosami zniewag i krzywd swych oprawców, modli się o łaskę Bożą dla nich: Ojcze, odpuść im, bo nie wiedzą, co czynią — Łuk. 23,34. A w ślady swego pana i mistrza wstępowali jego uczniowie oraz wyznawcy, znani i nieznani w historii kościoła chrześcijańskiego. Nowy Testament wspomina o apostole Pawle, który gotów był dla dobra swego ludu poświęcić zbawienie swej duszy, chociaż lud ten go prześladował i maltretował — Rzym. 9,1 - 3. Nowy Testament przekazał też potomności wiadomość o zachowaniu się i postępowaniu diakona Szczepana, który pod razami swoich wrogów padł na kolana i w modlitwie błagał Chrystusa o miłosierdzie dla nich i dla siebie: Panie Jezu, przyjmij ducha mego! Panie, nie poczytaj im tego za grzech!

Kończąc egzegetyczną analizę piątej prośby poczuwamy się jeszcze do obowiązku uwydatnienia na tle starotestamentowo-żydowskiej religii oryginalności i zarazem genialności Jezusa w konstrukcji omawianej prośby. Naturalnie, że z prośbą o odpuszczenie grzechów spotykamy się bardzo często w księgach Starego Testamentu i w literaturze żydostwa, ale takiego połączenia jak w tekście omawianej prośby, gdzie obie połowy są z sobą ściśle związane, a działanie Boga odpowiada postępowaniu człowieka, w religijnym piśmiennictwie izraelsko-żydowskim nie znajdujemy. Wprawdzie żydostwo czasów Jezusa posługiwało się znaną również w ewangelii maksymą: „jaką miarą wy mierzycie, taką i wam odmierzone zostanie," ale nigdzie w piśmienniczej literaturze żydostwa nie spotykamy wzmianki, która by wskazywała na stosowanie tej reguły w dziedzinie religijno-etycznego życia, na odcinku przebaczania. Największą analogię do piątej prośby wykazuje apokryficzna księga Syracha. W 28,2 tej księgi znajdujemy następujące przykazanie: „przebacz nieprawość swemu bliźniemu, a wtedy, gdy poprosisz, zostaną również

odpuszczone twoje grzechy", a w 28,4 jest wyrażone zdziwienie, że może znaleźć się człowiek, który nie ma litości dla innego, a prosi o odpuszczenie swoich grzechów"... Nie można zaprzeczyć, że podobieństwo myśli zachodzi, gdyż istnieje łączność pomiędzy łaską Bożą a przebaczeniem ludzkim, ale i to jest niezaprzeczalne, że forma, w jakiej piąta prośba tę myśl ujmuje, nie spotyka się ani w wymienionej księdze Syracha, ani w jakiejkolwiek innej księdze literatury apokryficznej. Można też przytoczyć pewne sentencje z literatury rabinistycznej, np. sentencję Raby — Raba powiedział: kto jest względny dla swego bliźniego, doznaje również względów sam, gdyż Micheasz 7,18 głosi: darując winę i odpuszczając nieprawość, t. zn. komu Bóg przebacza winę? Temu, który odpuszcza nieprawość.[1]) Jakiekolwiek przypuszczenie o zależności Jezusa od rabinów musi być z góry wykluczone, gdyż zdania rabinów pochodzą z późniejszych czasów, a zdanie Raby — z 4 wieku po Chrystusie. W konkluzji zaznaczamy, że układ, następczość myśli i wzajemne ustosunkowanie obu składowych części piątej prośby stanowi własne, oryginalne dzieło Jezusa.

---

[1]) Bischoff: Jesus und die Rabbinen. Leipzig. 1905. str. 80.
Fiebig: Jesu Bergpredigt. str. 118.

SZÓSTA PROŚBA — Mat. 6,13:

I nie wódź nas na pokuszenie.

Trzy prośby drugiej połowy Ojczenasza: czwarta, piąta i szósta wiążą się ściśle z sobą. Człowiek, błagając w czwartej prośbie o niezbędne środki egzystencji, uznaje z wdzięcznością wielką dobroć Bożą, która otacza go troskliwą opieką, ale łącznie z tym uświadamia sobie własną niegodność, co powoduje piątą prośbę o odpuszczenie grzechów. Grzech przypomina ludziom ich słabość, a to przypomnienie prowadzi do szóstej prośby o uchylenie czyhających pokus i odwrócenie grożących niebezpieczeństw, na które człowiek jest ustawicznie w swym życiu narażony i którym z łatwością ulega. Po prośbie o przebaczenie istniejących, aktualnych win musiała nastąpić prośba o uchronienie przed ewentualnymi, przyszłymi grzechami; łącznie z poczuciem łaski Bożej, ujawniającej się w odpuszczeniu grzechów, a zatem osiągnięciu pokoju duszy, musiała powstać troska o utratę tego błogiego stanu i obawa przed nacierającymi pokusami oraz złem, które mogły sprowadzić na manowce grzechu i znowu obarczyć duszę ludzką brzemieniem winy. Poza rzeczowymi łącznikami istnieje formalny: καί. Czwarta z piątą; piąta z następną, szóstą związane są spójnikiem: καί.

I nie wódź nas na pokuszenie — καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν. W odróżnieniu od poprzednich dwu próśb — prośba szósta jest w obu ewangeliach: Mateusza i Łukasza przekazana w identycznej formie. Nie ma najdrobniejszych różnic; zgodność zachodzi co do słowa, formy czasownikowej i przypadku.

Egzegeza szóstej prośby wymaga uprzedniego rozpatrzenia de-

cydujących o jej treści oraz znaczeniu: czasownika εἰσενέγκῃς i rzeczownika πειρασμόν. Czasownik εἰσενέγκῃς pochodzi od εἰσφέρειν, stanowi aor. con. i w połączeniu z negatywną partykułą μὴ wyraża zdecydowane życzenie, określone żądanie rychłej wykonalności: nie wnoś, nie wprowadzaj, nie wódź. Jeden z kodeksów, pochodzących z 6 wieku, wykazuje zamiast εἰσενέγκῃς — ἄγε i pod koniec omawianej prośby dodaje wezwanie: κύριε, coprawda w innej formie, niż wstępne, ale wezwanie, które odnosi się do Boga-Ojca w niebiesiech i prosi Go o uchronienie od ewentualnego pokuszenia. Trudniej jest określić treść pojęciową rzeczownika: πειρασμός. Rzeczownik πειρασμός, nawet pochodny odeń czasownik πειράζειν, spotykają się tylko dorywczo w klasycznej literaturze greckiej; znacznie częściej znajdujemy je w biblijnym piśmiennictwie okresu staro- i nowo-testamentowego. Znaczenie πειρασμός, zwłaszcza w Starym Testamencie, jest niejednolite, a zatem egzegeza szóstej prośby nastręcza pewne trudności. W pobożności starotestamentowej kuszenie — πειρασμός stanowi jedną z podstawowych i to dość często wymienianych zasad wiary. Podmiotem i obiektem kuszenia mogą być zarówno Bóg, jak człowiek. Jahwe kusi poszczególnego, sprawiedliwego człowieka i własny, wybrany lud izraelski. Lud, ewentualnie jego część, grono mężów większe czy mniejsze, kuszą Boga. Ażeby uniknąć zarzutu gołosłowności, pozwolę sobie zacytować kilka wersetów z ksiąg Starego Testamentu i apokryfów, które świadczą o podmiotowym i przedmiotowym kuszeniu Boga i ludzi. W Gen. 22,1 czytamy, że Bóg kusił wybrańca swego, Abrahama, a z całego niemal 22 rozdziału przekonywamy się, że kuszenie polegało na wystawieniu Abrahama na ciężką próbę, która miała wykazać moc jego wiary. Por. Hebr. 11,17. Próbie poddał Bóg również króla Hiskiasza. Próba miała ujawnić „co było w sercu jego” — 2 Kron. 32,31. Oskarżyciel Hioba prosi Boga o doświadczenie, które ma doprowadzić do poznania grzechu — Hiob 34,36 - 37, a sam Hiob gotów jest przyjąć od Boga doświadczenie, gdyż jest przekonany, że ono jest połączone z wielkim błogosławieństwem — Hiob 23,10. Psalmista wspomina z wdzięcznością o doświadcze-

niach, jakie nawiedziły Izraela, o tym, że Bóg „wypławił ich ogniem, tak jak srebro pławione bywa" — Psalm 66,10, a zatem kornie i ufnie prosi Boga: spróbuj mię, Panie! i doświadcz mię: wypław ogniem nerki i serce moje" — ps. 26,2. Ciężką próbę wiary przeszedł lud izraelski w swej drodze z ziemi niewoli do Kanaanu. W ciągu 40 lat wędrówki po pustyni trapił i doświadczał go Jahwe, aby wiadomo było, co jest w sercu jego, czy będzie przestrzegał przykazań Bożych, czy nie" — Deut. 8,2. Exod. 15,25; 16,4; 20,20. Sędz. 2,22; 3,1.4. Identyczne znaczenie, co Stary Testament, przypisują kuszeniu — πειρασμός apokryfy. W apokryficznej księdze Sap. Salom. 3,4 - 5 czytamy o sprawiedliwych, że aczkolwiek „według zdania ludzi byli karani, to jednak nadzieja ich była pełna nieśmiertelności, gdyż po krótkim utrapieniu doznają wielkich dobrodziejstw, ponieważ Bóg ich doświadczył i znalazł ich godnych siebie". W tejże księdze w pierwszej połowie 11 rozdziału, jest przeprowadzona analogia pomiędzy doświadczeniami, jakie nawiedziły Izraelitów i Egipcjan. Doświadczenie, którym Bóg dotknął Egipcjan, było dla nich surową karą. Próba, którą przeszli Izraelici, była połączona z błogosławieństwem. „Bo tych doświadczyłeś jak troskliwy ojciec, tamtych natomiast potępiłeś i ukarałeś, jak surowy władca" — Sap. Sal. 11,10. Judyta, córka Meraris, wzywa do siebie starszych miasta, tłumaczy im bezsensowność ich rozumowania i postępowania, po czym napomina do wdzięczności wobec Boga: „dlatego dziękujemy Panu, Bogu naszemu, który nas poddał próbie, jak ongi naszych ojców. Wspomnijcie, co uczynił Abrahamowi i jak często doświadczał Izaaka i co spotkało Jakóba w syryjskiej Mezopotamii, gdy pasł owce Labana, brata matki swojej. Jak bowiem doświadczał ich, ażeby zbadać serca, tak samo doświadczył nas; nie karał, lecz ćwiczył Pan ku upamiętaniu tych, którzy się doń zbliżają" — Ks. Judyty 8,25 - 27. Może najczęściej z ksiąg apokryficznych o pozytywnej wartości kuszenia świadczy księga Syracha. „Nic złego nie spotka tego, który się boi Pana, a jeśli wpadnie w pokuszenie, wyrwie go Pan" — Syr. 36,1. I do mądrości dochodzi się po przejściu ogniowej próby pokus — Syr. 4,17. „Dziecko moje, jeśli będziesz miał zamiar słu-

żyć Panu, przygotuj swą duszę na pokuszenie" — Syr. 2,1. W związku z teorią kuszenia należy zwrócić uwagę na charakterystyczny moment kuszenia w teologii Starego Testamentu i apokryfów. Kuszenie w dzisiejszym tego słowa znaczeniu wyobraża sobie człowieka w sytuacji trudnej i niebezpiecznej, z której wyjście jest niepewne, może najczęściej szkodliwe, nawet zgubne. W religii izraelskiej i żydowskiej kuszenie polega na poddaniu próbie, z której wychodzi się zwycięsko, a skutkiem tego zwycięstwa jest umocnienie wiary, nadziei i miłości. Przez taką ogniową próbę kuszenia przeszli, jak widzieliśmy, patriarchowie i psalmiści, w pewnych okresach historycznych całe ugrupowania i lud izraelski. Wszyscy w próbie wytrwali i odnieśli pożytek doczesny oraz wieczny. Kuszenie doprowadziło do osiągnięcia pozytywnych celów.

Bóg kusi człowieka. Ale nie tylko Bóg. Możliwe jest w myśl biblijnej ideologii również działanie odwrotne. Ludzie mogą kusić Boga. Mogą w swej swawoli i grzechu wystawiać na próbę Boga, wątpić w Jego wszechmoc, wszechmądrość i nieograniczoną dobroć, zgłaszać zastrzeżenia co do planowości i celowości rządów Boga, mogą słowem i czynem stwarzać okoliczności, które mają za zadanie wykazać przed światem: czy Bóg wszystko dostrzega i wszystkim kieruje, czy nad wszystkim rozciąga swą władzę i czy wszędzie może skutecznie zareagować i celowo zrealizować swą wolę. Na dowód tego, że ludzie mogą kusić Boga, niechaj posłuży parę zdań z religijnej literatury Starego Testamentu i apokryfów. Lud żydowski w swej drodze do ziemi obiecanej wątpi w Opatrzność i swarzy się ze swoim wodzem oraz prawodawcą, Mojżeszem. Mojżesz błaga Boga o interwencję, a po objawieniu Jego cudownej mocy i łaski, nazywa ono miejsce sporu i cudu „Masa i Meryba' dla swarów synów izraelskich, a iż kusili Pana, mówiąc: i jestże Pan między nami czyli nie?" Exod. 17,7.2. Dość często odwołuje się biblia do owego historycznego w dziejach Izraela okresu i miejsca, przypomina karygodne zachowanie się ludu, okazaną dobroć Jahwy i na tej informacyjnej podstawie formułuje wyraźne przykazanie: „nie będziecie kusić Pana, Boga waszego, jakoście go kusili w Massa". Deut. 6,16; 33,8. Num.

20,4.5. Psalm 78,41.56; 81,8; 95,9; 106,14. Kuszenie ze strony ludu względnie jego części powtarzało się wielokrotnie, tak iż Jahwe grozi winnym karą wyłączenia od udziału w ujrzeniu i zajęciu obiecanej ziemi: „tak wszyscy, którzy widzieli chwałę moją i znaki moje, którem czynił w Egipcie i na puszczy, a kusili mię już po dziesięć kroć, ani byli posłuszni głosowi memu, nie oglądają ziemi tej, którąm przysiągł ojcom ich, a żaden z tych, którzy mię drażnili, nie oglądają jej" — Num. 14,22.23. Por. Hebr. 3,8 - 10. Achaz, król Judzki, na propozycję mu poczynioną, ażeby żądał znaku od Pana, Boga swego, bądź na dole nisko, bądź wysoko w górze, odpowiada: „nie będę żądał, ani będę kusił Pana" — Izaj. 7,12. Lud wybrany wątpi niejednokrotnie w sprawiedliwość i wszechmoc Bożą, bo spostrzega, że szeregi bezbożników się powiększają, a ci, „którzy kuszą Pana, zostają zachowani" — Malach 3,15. Podobną pragmatykę ustalają również księgi apokryficzne. Już wyżej wspomniana Judyta w księdze swego imienia 8,12.13 zwołuje przedstawicieli swego miasta, odwołuje się do ich sumienia i pyta: „kimże jesteście ,iż kusiliście Boga w dniu dzisiejszym i zajęliście wśród ludzi miejsce Jego? Wszechmocnego Pana wystawiacie na próbę..." Mądrość Salomonowa 1,2 poucza swych czytelników, że Bóg skłania się i „pozwala odnaleźć tym, którzy go nie kuszą i objawia się tym, którzy Mu ufają". W księdze Syracha 18,23, w drugiej połowie wiersza znajdujemy upomnienie: „nie bądź jako człowiek, który kusi Pana".[1]) Przytoczone miejsca wystarczają do stwierdzenia, że w teologii Starego Testamentu i apokryfów kuszące działanie jest obustronne, t. zn., że zarówno Bóg jak człowiek mogą stanowić podmiot i przedmiot kuszenia. Tylko że kuszenie przez Boga wywołuje w konsekwencji dobroczynne, zbawienne skutki dla człowieka, podczas gdy akcja kuszenia ze strony ludzkiej jest oparta na złej woli, a w swoim przebiegu i epilogu prowadzi do uszczuplenia zakresu chwały Bożej i do pogrążenia człowieka w odmę-

---

[1]) Büchner: Biblische Real- und Verbal Handconcordanz. 25 Aufl. Leipzig 1912, str. 1056.

W. Bauer: Wörtreb. Giessen. 1928, str. 1024.

cie błędów, fałszu i grzeszności. A teraz przejdźmy do określenia pojęcia kuszenia w Nowym Testamencie. W 1 Kor. 10,12--13 zawiera się dla zborowników koryntckich przestroga przed możliwym upadkiem, gdyż dotychczas, jeśli ich pokuszenie nawiedziło, to tylko ze strony ludzkiej. A jeśliby ich spotkało od Boga, to jednak tylko takie kuszenie, nad którym zwycięstwo byłoby zapewnione, „bo wierny jest Bóg i nie dopuści kusić was nad siły wasze; ale razem z pokusą da też wyjście z niej, abyście ją przetrzymać mogli”. Syn człowieczy, Alfa i Omega, on pierwszy i ostatni, każe Janowi napisać do anioła zboru w Filadelfii: „żeś zachował słowo cierpliwości mojej, ja też zachowam cię od godziny pokuszenia, która przyjdzie na wszystek świat, aby doświadczyła mieszkających na ziemi”. — Apk. 3,10. „Umie Pan pobożnych z pokuszenia wyrwać, a niesprawiedliwych na dzień sądu ku karaniu chować” — 2 Piotra 2,9. Z wyżej przytoczonych miejsc widać, że Bóg uwalnia człowieka z więzów pokuszenia, darzy go nadprzyrodzoną mocą, która umożliwia odniesienie zwycięstwa, w każdym bądź razie nie dopuszcza do załamania się i upadku, ale wyraźnej wzmianki o kuszeniu człowieka przez Boga, o zesłaniu doświadczenia i wystawieniu na próbę, jak mieliśmy sposobność zauważyć to w ideologii starotestamentowej i apokryficznej literatury, w religijności Nowego Testamentu nie spotykamy. Przeciwnie, w liście Jakóba 1,13.14 jest niedwuznacznie, zupełnie wyraźnie zaznaczone, że „Bóg nikogo nie kusi; każdy zaś jest kuszony przez własną pożądliwość”. Zresztą, i w księdze apokryficznej Syracha 15,11 - 15 jest pogląd o możliwości kuszenia człowieka przez Boga zwalczany: „nie mów: Pan to sprawił, że z nim zerwałem... Pan sam to spowodował...” Teologia Nowego Testamentu myśl o kuszeniu przez Boga dopuszcza tylko w pośredniej formie o tyle, że Bóg pozwala na ustalenie się takich okoliczności, które wciągają ludzi w wir różnych pokus. Bóg reaguje na brak chwały i dziękczynienia ze strony człowieka, na nikczemność jego myśli i mrok duszy — Rzym. 1,21 — w ten sposób, że przekazuje go — παρέδωκεν Rzym. 1,24.26.28 — pożądliwościom własnego, grzesznego serca. Bóg posiada wielką

moc na niebie i na ziemi, bez Jego woli nic się nie dzieje, a skoro wyworzyły się takie życiowe okoliczności, które sprzyjają uaktywnieniu pożądliwości, to znaczy, że Bóg wprawdzie nie jest kusicielem — ὁ πειράζων —, ale pośrednio, przez to samo, że toleruje powstanie zwodniczych okoliczności, prowadzi na drogę pokuszenia, a zatem może być poniekąd uważany za podmiot kuszenia.

Dość często jest mowa w Nowym Testamencie o szatanie, jako podmiocie kuszenia. Jezus po chrzcie, udaje się na pustynię i tam podlega kuszeniu ze strony szatana. Świadczą o tym wszystkie 3 ewangelie synoptyczne — Mat. 4,1.7. Mark. 1,13. Łuk. 4,2. Por. Hebr. 2,18 a; 4,15. Ewangelia Mateusza 4,3 nazywa szatana wprost ὁ πειράζων. Tym samym określeniem posługuje się apostoł Paweł w 1 Tess. 3,5 b. Skoro szatan odważył się kusić Jezusa, to tym bardziej będzie kusił ludzi. Apostoł Paweł przestrzega małżonków przed pokuszeniem szatana 1 Kor. 7,5, a Tessaloniczan napomina do wytrwałości w prześladowaniach, do oporu wobec ewentualnych zasadzek kusiciela i do utrzymania zdobytego stanu posiadania — 1 Tess. 3,5. Syn człowieczy każe Janowi napisać do anioła zboru Smyrneńskiego, ażeby nie bał się cierpienia, każe uprzedzić go, że diabeł wrzuci niektórych ze zboru do więzienia, „aby byli doświadczeni i mieli ucisk", ale jednocześnie każe zachęcić do wierności i zapewnić „koronę żywota" — Apk. 2,10. Apostoł Piotr stawia zarzut Ananiaszowi i Safirze, że się porozumieli, ulegli kuszeniu szatana i okłamali Ducha Świętego — Acta 5,3.9.

Oprócz szatana podmiotem kuszenia może być człowiek sam, jego ciało, własna pożądliwość, świat t. zn. dzieci zła. W drugim liście do Koryntian 13,5 znajduje się wezwanie: próbujcie samych siebie, czy jesteście w wierze: samych siebie doznawajcie. W podobnym duchu jest sformułowana przestroga w liście do Galatów 6,1: bacząc każdy na samego siebie, abyś i ty nie uległ pokusie. List Jakóba 1,14.15 konstatuje, że „każdy bywa kuszony, gdy od własnych pożądliwości bywapociągnięty i przynęcony: zatem pożądliwość poczęwszy, rodzi grzech, a grzech, będąc wykonany, rodzi śmierć". „Mówią zaś: postępujcie w duchu, a po-

żądliwości ciała pełnić nie będziecie. Albowiem ciało pożąda przeciwko duchowi, a duch przeciw ciału: bo się one sprzeciwiają sobie nawzajem, abyście nie czynili, czego chcecie" — Gal. 5,16.17. „Bo którzy chcą być bogatymi, wpadają w pokuszenie i w sidła diabelskie..." — 1 Tym. 6,9. „Nie dajcie się zwodzić: złe rozmowy psują dobre obyczaje" — 1 Kor. 15,33.

Obiektem kuszenia według ewangelicznego zwiastowania Nowego Testamentu może być Bóg, Chrystus, Duch Święty. Autor listu do Hebrajczyków 3,7-12 przypomina swym czytelnikom kuszenie Boga przez praojców i nawiązuje do tego przestrogę przed naśladownictwem. Apostoł Piotr na pierwszym synodzie apostołów i starszych w Jerozolimie przestrzega przed niebezpieczeństwem złożenia na barki uczniów jarzma zakonu, którego już ojcowie znieść nie mogli, gdyż to byłoby kuszenie Boga — Acta 15,10. Faryzeusze i Saduceusze kuszą Jezusa i żądają odeń znamienia z nieba — Mat. 16,1. Mrk. 8,11; Faryzeusze pytają o dostateczny powód do rozwodu — Mat. 19,3. Mrk. 10,2; jeden z grona ich uczonych — o największe przykazanie w zakonie — Mat. 22,35. Kuszenia powtarzają się tak często, że Jezus znużony ich natarczywością, obłudą i złością, stawia im w pytajnej formie zarzut: czemuż mię kusicie, obłudnicy? — Mat. 22,18. Mark. 12,15. Apostoł Paweł upomina Koryntian, ażeby nie kusili Pana jak niektórzy czynili i od wężów poginęli — 1 Kor. 10,9. Apostoł Piotr zwraca Safirze uwagę na grzech kuszenia Ducha Pańskiego, który popełniła łącznie ze swoim mężem — Acta 5,9.

Nowy Testament udziela też wskazań, jak należy zachować się podczas kuszenia. Należy przeciwstawiać się pokusie, zwalczać ją wszelkimi rozporządzalnymi środkami, zwłaszcza darami z góry: słowem Bożym, wiarą, modlitwą i z oporu, walki oraz zwycięstwa wynieść możliwie jak najwięcej pokrzepienia, pociechy i radości. Jezus przeciwstawił się pokusom szatana i, posługując się słowem Bożym, odparł je zwycięsko. W ogrodzie Getsemane, kiedy najbliższym i najwierniejszym uczniom grozi duchowe niebezpieczeństwo, Jezus wskazuje im zbawienną drogę wyjścia: czuwajcie i módlcie się, abyście nie wpadli w pokuszenie — Mrk.

14,38. Mat. 26,41. List do Efezjan 6,11 - 18 zaleca chrześcijanom w walce przeciwko zasadzkom szatana tarczę wiary, miecz ducha, którym jest słowo Boże, modlitwę, czujność, wytrwałość...

Kuszenia, jak widać z powyższych rozważań, pochodzą z różnych stron: z zewnątrz człowieka i z jego wnętrza, własnej, grzesznej duszy, występują pod różnymi postaciami i działają w różnorodny sposób. Kuszeń nie wolno bagatelizować, ale nie można ich też uważać za karę, równą potępieniu i odnieść się do nich jak do największego zła na świecie. W razie nawiedzenia należy wyjść kuszeniom na spotkanie, przyjąć je jako środki wychowawcze, jako ustanowione przez Boga kryteria wiary, miłości i nadziei, a tak przyjęte i potraktowane staną się podstawą wzmocnienia wiary, podniesienia poziomu etycznego życia, nawet obiektem szczerej radości. Jakub w swym liście 1,2 - 4 zaleca radość w pokuszeniach: „za największą radość miejcie, bracia moi! gdy w rozmaite pokusy wpadacie, wiedząc, iż doświadczenie waszej wiary sprawia cierpliwość, a cierpliwość niechaj zrodzi doskonały uczynek, żebyście byli doskonali i zupełni i na niczym wam nie zbywało". Tej samej rady udziela i podobnie poucza apostoł Paweł: chlubimy się nawet i z ucisków, wiedząc, iż z ucisku rodzi się cierpliwość, z cierpliwości — wytrwałość, z wytrwałości — nadzieja; nadzieja zaś nie zawodzi... Rzym. 5,3 - 5. 2 Kor. 6,10.

Po nakreśleniu biblijnego tła, przejdźmy teraz do egzegetycznego rozpatrzenia szóstej prośby. Szósta prośba jest zrozumiała w świetle zdefiniowanej staro- i nowo-testamentowej teorii kuszenia. Zajmuje pozycję pośrednią pomiędzy staro-testamentowym poglądem, w myśl którego Bóg sam kusi człowieka, a krańcowo przeciwstawnym nowo-testamentowym poglądem, który znalazł swój dobitny wyraz w cytowanym już kilkakrotnie liście Jakuba 1,13 - 14, według którego Bóg nikogo nie kusi, a wszelkie kuszenie pochodzi z człowieka i rodzi się na gruncie pożądliwości ludzkich. Szósta prośba nie zaznacza zupełnie wyraźnie, z wykluczeniem wszelkiej wątpliwości, że Bóg sam kusi człowieka, jak to czyni Stary Testament, chociażby w związku z historią kuszenia Abrahama, który miał złożyć w ofierze swego jedy-

nego syna Izaaka — Gen. 22,1. Ale nie stwierdza też z całą pewnością, że źródłem pokusy są własne pożądliwości człowieka, jak to podkreśla dość często Nowy Testament, zwłaszcza list Jakuba 1,13 - 14. Szósta prośba, która błaga Boga o uchronienie od pokus, wychodzi z tego założenia, że Bóg jest wszechwładnym panem i kierownikiem ludzkiego życia — Mat. 10,28, że człowiek w swych posunięciach życiowych, jakie czyni, okolicznościach, w jakich się znajduje, w swej słabości względnie sile jest całkowicie zależny od woli i wszechmocy Boga. Bez woli Boga nic się nie dzieje na świecie, a więc i kusząca sytuacja łącznie z odpowiednią akcją ukształtowały się na skutek woli Boga, który dopuścił do tego, że własna, wrodzona złość człowieka, względnie złość, pochodząca z zewnątrz, z świata, spowodowały to, że człowiek znalazł się w kuszącej, niebezpiecznej i groźnej pozycji. Bóg może człowieka uchronić, wyratować, zbawić, ale może też zezwolić, wyrażając się biblijnie, może wodzić w pokuszenie, nawet pozostawić go własnemu losowi, co nieuchronnie kończy się klęską.

Uczniowie Jezusa są dostępni na kuszenia. Stwierdza to wielokrotnie ewangeliczne zwiastowanie Jezusa. Nie będziemy przytaczać na dowód tego twierdzenia wielu zdań czy przykładów z ewangelii, ograniczymy się jedynie do dwóch wierszy z ewangelij: Mateusza i Łukasza. W ewangelii Łukasza 22,28 Jezus w pożegnalnym przemówieniu do uczniów konstatuje z uznaniem, że wytrwali z Nim w pokuszeniach, a zatem przekazuje im królestwo niebiańskie. Łuk. 22,29. W ogrodzie Getsemane Jezus przestrzega swych wybrańców z kolegium uczniów przed niebezpieczeństwem pokus, każe czuwać i modlić się, aby nie ulegli upadkowi, gdyż duch ludzki jest wprawdzie ochoczy, ale ciało — mdłe. Mat. 26,41. Jezus stawia swym uczniom wzniosłe ideały, każe zdążać do doskonałości, równej doskonałości Ojca naszego w niebiesiech, ale jest świadom ograniczoności ich sił duchowych i ciągłego, znacznego oddalenia od wskazanych szczytów. Tylko faryzeusze ulegają złudzeniu co do swego rzekomego perfekcjonizmu i to zarówno w dziedzinie religijnego, jak etycznego życia. Uczniowie Jezusa nie hołdują niebezpiecznej zasadzie

pewności siebie, nie posiadają zbyt wygórowanego zdania o swych siłach i zakresie możliwości, przeciwnie, w pokorze przyznają się do swej chwiejności, nieudolności oraz słabości i zdają sobie z tego sprawę, że na każdym kroku czyhają na nich groźne i niebezpieczne pokusy. Stąd lęk o stan duszy i prośba o odwrócenie pokuszenia.

I nie wódź nas na pokuszenie. Niektórzy starsi egzegeci uzupełniają szóstą prośbę bliższym określeniem: „pokuszenie, którego znieść nie możemy".[1]) W tej płaszczyźnie zrozumiena obraca się egzegeza katolicka. „Istotną myślą tej prośby jest, aby Bóg nie pozwalał nas wodzić na takie pokusy, w których moglibyśmy ulec i upaść. Bo tylko taka pokusa jest niebezpieczeństwem dla duszy człowieka. Każda inna, o ile wykluczone jest niebezpieczeństwo upadku z powodu słabej naszej woli, nie jest złem, ale przeciwnie, może być środkiem do zaskarbienia sobie zasług na żywot wieczny".[2]) Nie ulega kwestii, że w zakres obiektów, o odwrócenie których błagamy w szóstej prośbie, wchodzą ciężkie pokuszenia, które mogą spowodować niechybny upadek, ale z tego bynajmniej nie wynika, że pokuszenia lżejsze, o skali mniejszego natężenia, są z tego zakresu wyeliminowane. Człowiek jest pod każdym względem, a zatem i etycznej siły oraz słabości zależny od Boga. „Wszystkie włosy na głowie jego są policzone i ani jeden z nich nie zginie", nie spadnie na ziemię bez woli Boga — Mat. 10,30. Łuk. 12,7. 21,18. W pracy, w działaniu i walce, w najdrobniejszych objawach swego życia nie może się obyć bez opieki, pomocy i łaski Bożej. Dlaczego miałby rezygnować z prośby o pomoc w odwróceniu lżejszych pokus? Dlaczego miałby w tej akurat dziedzinie wykazywać przesadną pewność siebie i lekceważyć ewentualne niebezpieczeństwo? Nic nie jest dla ucznia Jezusa tak obce, jak właśnie zbytnia pewność siebie i przesadna ufność we własne, imanentne siły duchowe. „Jezus w danym wypadku, w odróżnieniu od innych słów, które żądają od człowieka wprost heroicznych czynów, zachowuje odczucie iście ludzkie, okazuje zrozumienie dla bojaźni i słabości jeszcze nie-

---

[1]) Weiss: str. 289.

[2]) ks. prof. Archutowski: str. 96.

utwierdzonej duszy, jak ktoś, który strasznej mocy pokuszenia doświadczył na sobie samym — Hebr. 4,15. Nie potrzebujemy wstydzić się takiej modlitwy; wszak i Pan prosił o odwrócenie męczeństwa".[1]) Słowem, w omawianej szóstej prośbie błagamy Boga o uwolnienie od wszelkich niebezpieczeństw różnych pokus, nie tylko ciężkich, które przekraczają nasze siły, ale i lżejszych, którym jedynie z pomocą Bożą możemy sprostać i z których tylko dzięki łasce Bożej możemy odnieść trwałe błogosławieństwo.

Szósta prośba wychodzi z założenia ludzkiej chwiejności, słabości oraz nieudolności i pośrednio napomina, jak Jezus w ogrodzie, w Getsemane, do czujności i modlitwy. Fiebig[1]) przeprowadza analogię z liturgią żydowską, w której też spotyka się prośba o uchronienie od pokuszenia i ustala, że początkowo omawiana prośba wchodziła w skład porannej i wieczornej modlitwy i że rano i wieczorem była odmawiana w Ojczenaszu. Bogobojny człowiek, zanosząc o rannej porze błagalne modły do tronu Boga, miał na myśli nadchodzący dzień, na który prosił o błogosławieństwo, o odwrócenie wszelkich czyhających pokus i natarczywych grzechów, o pomoc w walce z przeciwnościami zła, o zwycięstwo nad ewentualnym pokuszeniem, o zachowanie wiary, czystości intencyj i szlachetności charakteru. Mniej więcej w podobny sposób modlił się wieczorem, może tylko żarliwiej, gdyż zbliżała się noc, a wszak ciemność nocy jest sprzymierzeńcem szatana i nastręcza dużo okazyj do popełniania błędów, zboczenia na manowce i pójścia drogą zła. Tym goręcej prosił Boga o pokrzepienie mocą, o zasilenie łaską, ażeby mógł uchronić się w ciągu nocy od zła i zbliżający się dzień powitać pochwalną pieśnią na cześć Boga. Zawsze jednak, rano czy wieczorem, w każdej chwili swego życia, zdawał sobie sprawę z niebezpieczeństw, jakie nań czyhają, z ograniczoności swych sił duchowych i z potrzeby zwrócenia się do Boga z prośbą o pomoc i łaskę. „Jeśli jednak nowoczesna kultura w swym dumnym woluntaryźmie i poczuciu pewności siebie wietrzy w tym bojaźliwą ustępliwość i miękkość Jezusa

[1]) Weiss: str. 290.
[1]) Das Vater Unser: str. 90.

w stosunku do pozbawionego energii człowieka, to w odpowiedzi na to należy zaznaczyć, że wzmiankowana kultura w swym sądzie sprzeciwia się aż nadto wyraźnie doświadczeniu, poczynionemu z ułomnością człowieka".[2])

Jeszcze jedno. Jezus w kazaniu na górze i w okolicznościowych przemówieniach przepowiadał uczniom, że nastaną w przyszłości ciężkie czasy, czasy utrapień i mąk, prześladowań i cierpień. I w tych czasach będą ich: wiara, nadzieja oraz miłość wystawione na ostrą próbę. Zostaną wplątani w sieć różnych pokus, narażeni na duże przykrości i dotkliwe cierpienia i wystawieni na dułgotrwałą, wyczerpującą walkę z nacierającym złem. Z tym mają się liczyć przy powzięciu decyzji w obecnych czasach, a w okresie urzeczywistnienia się przepowiedni o pokusach, prześladowaniach i cierpieniach są obowiązani do składania świadectwa o przynależności do Jezusa. Wówczas powinno się ujawnić, czy powzięta decyzja była szczera, a przyjęty na się obowiązek dotrzymany. Wówczas, konkretnie się wyrażając, powinno się okazać, czy wyznawca ewangelii Jezusa potrafi oprzeć się pokusie i stoczyć z nią zwycięską walkę, czy dotrzyma ślubowania wierności swemu Panu w prześladowaniach, czy na widok nadciągających przeciwności zachowa wiarę w objawienie się królestwa niebiańskiego, czy wreszcie w myśl napomnienia swego nauczyciela będzie jaśniał w świecie nienawiści i zła światłem przebaczającej dobroci i ofiarnej miłości. Wobec takiego postanowienia i takiej perspektywy jest prośba o uchronienie od przykrych doświadczeń i złych pokus w zupełności uzasadniona: i nie wódź nas na pokuszenie. Skoro sam Jezus przed drogą krzyżową na Golgotę udał się w ustronne zacisze ogrodu Getsemane, żeby prosić Boga o odwrócenie kielicha cierpień, to rzecz zrozumiała, że wyznawca Jego, z natury słaby pod względem siły i woli, posiada także prawo do zwrócenia się z prośbą do Boga, tego źródła mocy i łaski, może i powinien błagać Go o uchylenie cierpień i o pomoc w zwalczaniu ewentualnych pokus oraz zła. Ale jak

[2]) Baumgarten: str. 79.

Jezus odniósł zwycięstwo nad kuszącą myślą o możliwości i racji uniknięcia cierpień, tak i uczeń Jego, oświecony światłem poznania prawdy Bożej i pokrzepiony niebiańską siłą łaski, zwalczy pokusy, ostoi się, zachowa dziecięctwo Boże i odniesie błogosławieństwo doczesne i wieczne. Błagalna prośba: i nie wódź nas na pokuszenie utoruje drogę do tronu łaski Bożej, a stamtąd poprowadzi drogą prawości, dobroci i miłości poprzez świat nienawiści, obłudy i fałszu.

W końcu należy jeszcze zainteresować się aktualną w ostatnim czasie kwestią stosunku szóstej prośby do ideologii rabinizmu. Już zaznaczaliśmy pośrednio, że Fiebig, analizując szóstą prośbę Ojczenasza, przytoczył i porównał z nią analogiczną prośbę z liturgiki żydowskiej.[1]) Wielu egzegetów przed i po Fiebigu, cytowało wspomnianą prośbę z codziennej modlitwy wieczornej — Berachot 60 b: kto udaje się na spoczynek nocny, niechaj mówi: nie wódź mię w grzech, winę, pokuszenie (dokładnie tłumacząc: w ręce grzechu, winy, pokuszenia)...[2]) Podobieństwo formy pomiędzy omawianą prośbą Modlitwy Pańskiej, a paralelną z teologii rabinizmu, istnieje, ale genealogię stwierdzić trudno. Na pierwszy plan zarzutów, negujących przypuszczalną genealogię, wysuwa się moment natury terminologicznej. Codzienne modlitwy żydowskie, a zatem i wieczorna, z której jest wyjęta prośba o uchronienie od pokus, zostały ostatecznie sformułowane dopiero po roku 70, po upadku Jerozolimy i spaleniu świątyni. Tekst prośby z wieczornej modlitwy, która — nawiasem mówiąc — była odmawiana również rano, dotyczył tylko indywidualnego dobra, miał na widoku zbawienie poszczególnego człowieka; podczas gdy prośba omawiana z Ojczenasza obejmowała swym zasięgiem mniejszą czy większą społeczność ludzką, w każdym

---

[1]) Das Vater Unser: str. 89—90.
[2]) Strack — Billerbeck: str 422.
Dalman: Die Worte Jesu. 2 Aufl. str. 345.
Schlatter: str. 215.
Bischoff: str. 880.
Huber: str. 127.

bądź razie wykraczała poza granicę potrzeb jednostki i uwzględniała dobro ogólne, socjalne. A najważniejsza różnica zachodzi pod tym względem, że rabiniczna prośba ma na myśli pokuszenie, które w konsekwencji prowadzi do działania, sprzecznego z literą zakonu, podczas gdy szósta prośba ewangeliczna znajduje się na linii pojmowania kuszenia w Starym i Nowym Testamencie, w sensie próby, która ma na celu wzmocnienie wiary, utwierdzenie w dobrych poczynaniach, postęp w dziedzinie religijnego i etycznego życia. Jak widać, związku genealogicznego pomiędzy obiema paralelnymi prośbami ustalić nie podobna. Identyczne argumenty należy wysunąć przeciwko hipotezie o jakiejkolwiek zależności szóstej prośby od życiowej zasady, postawionej przez Rab († 247), zaświadczonej przez rabina Jehudę († 299), a utrwalonej jako drogowskaz w Sanh. 107 a. Rabin Jehuda stwierdził, iż Reb rzekł: „niechaj nigdy człowiek nie wprowadza się sam w moc pokuszenia, gdyż oto Dawid, król Izraela, oddał się sam potędze kuszenia i poniósł klęskę (uległ upadkowi)". Nie tylko moment terminologiczny i dwa następne, przytoczone w związku z krytyką poprzedniej hipotezy, ale przede wszystkim czynnik podmiotowości, sprzeciwiają się uznaniu słuszności drugiej teorii o jakiejkolwiek łączności szóstej prośby z przestrogą wyżej wymienionych rabinów. Zasada rabiniczna przestrzega człowieka przed wprowadzeniem samego siebie w moc pokuszenia. Podmiotowość ludzka i siła samopoczucia są więc wyraźnie podkreślone. Modlitwie Pańskiej są te myśli obce. Uczeń Jezusa jest świadom niebezpieczeństw, jakie nań czyhają, ma poczucie słabości, jaka się ciągle ujawnia na odcinku życia religijno-etycznego. I w tej świadomości oraz poczuciu, w trwodze przed klęską, w obawie przed upadkiem, zwraca się do Boga z błagalną prośbą o odwrócenie pokuszenia: i nie wódź nas na pokuszenie. Wszechmoc i kierownictwo Boga stanowią podstawę tej prośby, a człowiek w poczuciu swej duchowej niemocy błaga Pana o roztoczenie opieki i łaski.

Teza o rabinicznej genealogii szóstej prośby jest pozbawiona

podstaw, któreby uzasadniały jej słuszność. Szósta prośba nawiązuje do starotestamentowej teorii pokuszenia, w treści oraz formie świadczy o własnej, swoistej, religijnej twórczości Jezusa i stanowi organiczną część Ojczenasza.

SIÓDMA PROŚBA — Mat. 6,13:

Ale nas zbaw od złego.

Siódma prośba jest ostatnią, końcową prośbą Modlitwy Pańskiej. Kościół Ewangelicko-Reformowany wiąże siódmą prośbę z poprzednią, szóstą, a zatem liczy w Ojczenaszu tylko sześć próśb. To stanowisko Kościoła Ewangelicko-Reformowanego jest usprawiedliwione względem i rzeczowym i formalnym. Siódma prośba łączy się ściśle z szóstą i pod tym względem odpowiada poniekąd nierozdzielnej dwuczłonowości piątej prośby. Obie są połączone spójnikiem ἀλλὰ, równoznacznym aramejskiemu ella (= in la),[1]) który wskazuje na działanie, przeciwstawne czynności, o której była mowa w poprzednim zdaniu. Poprzedniej, szóstej prośbie, która błaga w negatywnej formie o odwrócenie pokuszenia, przeciwstawia się pozytywna, siódma prośba o ratunek przed potęgą zła, o wydarcie ze szponów zła, o zbawienie od złego. Zarówno czynnik formalny ἀλλὰ, jak rzeczowy, dotyczący treści pojęciowej, stanowią niezaprzeczalną spójnię i umożliwiają połączenie obu próśb — w jedną. My pozostaniemy przy dawnej, kościelnej, tradycyjnej rachubie, symbolicznej liczbie siedmiu, i poświęcimy końcowej prośbie oddzielne rozważanie, osobne wyjaśnienie.

Zanim jednak przystąpimy do właściwej egzegezy siódmej prośby, musimy zastanowić się nad wysuniętą kwestią jej autentyczności. Niektórzy egzegeci — a wśród nich jeden z czołowych, Jan Weiss[2]) — negują autorstwo Jezusa i utrzymują, że siódma

---

[1]) Dalman: Die Worte Jesu. 1 Band. 2 Aufl. str. 348.

[2]) str. 290. Por. Weinel: Bibl. Theol. d. N. T. 4 Aufl. Tübingen. 1928. str. 378.

prośba jest dziełem pierwszego zboru chrześcijańskiego i dzięki niemu weszła w skład tekstu Ojczenasza. Wspomniany egzegeta, Jan Weiss, uważa omawianą prośbę, jak przedtem trzecią, za późniejszy dodatek, a na dowód swego mniemania przytacza fakt braku tej prośby w ewangelii Łukasza oraz to, że chrześcijanie, „którzy przeżywali czasy ciężkich prześladowań i od swoich nauczycieli słyszeli ciągle napomnienia, że należy się radować z powodu kuszeń (Rzym. 5,3; Jak. 1,2), wyczuwali przy odmawianiu szóstej prośby trudność: Bóg wprowadził ich zbyt głęboko w pokuszenie. Stąd chęć modyfikacji szóstej prośby w tym mniej więcej sensie: spraw, o Panie, żebyśmy ponad nasze siły nie byli kuszeni, połóż kres niedoli, zbaw nas od wszystkiego złego i dopomóż do swego niebiańskiego królestwa — 2 Tym. 4,18. Tak zrozumiana siódma prośba stanowi wzruszające świadectwo wiary umęczonych, stęsknionych dusz ludzkich, którą wprawdzie inaczej będziemy kwalifikować, niż gdyby była prośbą Pana, ale którą z głębi serca możemy się modlić". Przytoczone argumenty Jana Weissa, które mają przeczyć autentyczności, trudno uznać za miarodajne. Wprawdzie ewangelista Łukasz nie zamieszcza siódmej prośby w tekście swej modlitwy, ale to jeszcze nie dowodzi, że omawiana prośba nie popłynęła z ust Jezusa i nie stanowiła organicznej części Modlitwy Pańskiej. Ewangelista Łukasz, opuszczając ostatnią prośbę, mógł kierować się i powodować podobnymi względami i przesłankami, które zadecydowały o opuszczeniu trzeciej prośby. W każdym bądź razie, brak siódmej prośby w ewangelii Łukasza może być tak samo wytłumaczony, jak istnienie jej w ewangelii Mateusza. Drugi argument Weissa, który okresem dotkliwych prześladowań uzasadnia hipotezę „dodatku", jest z p. w. psychologicznego zrozumiały, ale też nie wyjaśnia zagadnienia i nie rozstrzyga spornej kwestii. Wszak Jezus przewidywał nastanie ciężkiego okresu prześladowań i przepowiadał uczniom, że będą musieli znosić za prawdy Boże bolesne doświadczenia i przykre cierpienia. Czyż wobec pespektywy takich czasów i zrozumienia dla duchowej słabości uczniów — o czym obszernie pisaliśmy w poprzednim rozdziale w związku z egzegezą szóstej

prośby — uważałby za wskazane pozbawianie najbliższych siebie możności zwracania się do Boga z błagalną prośbą o interwencję, położenie kresu doznawanym krzywdom, słowem, o wybawienie od złego? Mając to wszystko na względzie, Jezus polecił w swej modlitwie błagać Boga o odwrócenie pokus i zbawienie od złego. Siódma prośba, jak to już na wstępie zaznaczyliśmy, łączy się ściśle z szóstą. Życzenie, wyrażone w negatywnej formie, a mające na celu odwrócenie grożącego zła, uzupełnia się pozytywną prośbą, która błaga Boga o czynną interwencję, o aktywną reakcję, o zbawczą pomoc w warunkach istniejącego zła. „Uważam siódmą prośbę" — pisze Baumgarten[1]) — „nie za dodatek jak Weiss, lecz za niezbędne wprost ukoronowanie całej modlitwy, która i tak wraca do punktu swego wyjścia, do prośby o przyjście królestwa, które oznacza koniec tego świata pokus i zgorszeń. Tak jest: niechaj Bóg uchroni swoich nie tylko od upadku, lecz także od złego wroga, który już wyciąga swą rękę, ażeby pozbawić ich korony chwały; niechaj wyratuje ich z świata, gdzie zagraża zły duch, i zachowa do królestwa niebiańskiego. Ale jeśli Weiss tę prośbę tak wyczerpująco i dobitnie wykłada, to nie powinien uznawać jej za zbędną, ponieważ nie ma jej u Łukasza. Nie może i nie powinno jej braknąć tam, gdzie błaga się nie o połowiczne rzeczy, lecz o całość i zupełne wyzwolenie. Modlitwa musi prowadzić do pełnego, pozytywnego zakończenia jak pokrewna modlitwa w 2 Tym. 4,18: a wyrwie mię Pan z każdego uczynku złego, i zachowa do swego niebiańskiego królestwa! Nasza relatywistyczna, osłabiona kultura podlega ciągłej, ustawicznej regeneracji przez kąpiel mocnego, absolutnego żądania: „Panie, uwolnij nas, zbaw nas od złego!" Na dowód tego, że siódma prośba stanowi organiczną całość Ojczenasza, może posłużyć jeszcze niezaprzeczalny fakt jej zwięzłości. Nie można zaprzeczyć, że siódma prośba jest w porównaniu z analogiczną porannych i wieczornych modlitw żydowskich krótka i odznacza się zwięzłością. I ta zwięzłość stanowi jeden dowód więcej na po-

---

[1]) str. 80.

twierdzenie autorstwa Jezusa i oryginalności w konstrukcji omawianej prośby.

Ale nas zbaw ode złego — ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ. Przede wszystkim należy położyć nacisk na społeczny charakter siódmej prośby. Jak poprzednie drugiej połowy Ojczenasza, tak i ostatnia, końcowa prosi Boga o zbawienie od złego w imieniu własnym oraz szerszego grona współwyznawców. Uczeń Jezusa posiada poczucie łączności z innymi i odpowiedzialności za ich przyszłość, ma zrozumienie i odczucie dla ich pragnień, tendencyj oraz potrzeb, a zanosząc błagalną modlitwę do tronu Boga za bliskich i za siebie — ἡμᾶς — odnajduje w wytwarzanej społeczności własne pokrzepienie i drugich zasila niebiańską mocą i boskim miłosierdziem. Ἀλλὰ — ale, jak już na wstępie dokładniej stwierdziliśmy, kieruje naszą uwagę na pojęciową treść, uzupełniającą poprzednią prośbę, i łączy obie, skądinąd różne prośby, w jedną, zaokrągloną, skończoną całość. Z kolei musimy przystąpić do analizy decydujących o znaczeniu siódmej prośby: czasownika ῥῦσαι i rzeczownika πονηροῦ. Ustalenie znaczenia czasownika ῥῦσαι nie nastręcza większych trudności. Ῥῦσαι stanowi, jeśli chodzi o formę, imperativus od ῥύομαι—ῥύεσθαι, jest ekwiwalentem najprawdopodobniej aramejskiego šezeb[1] i znaczy: ratuj, wyratuj, zbaw, zachowaj. Participium od ῥύομαι z rodzajnikiem używa się w znaczeniu rzeczownikowym: ὁ ῥυόμενος — zbawca (Rzym. 11,26. Izaj. 59,20).

O ile poprzednia prośba miała na celu uchronienie przed kuszącymi sytuacjami, o tyle końcowa prośba, siódma, wychodzi z tego założenia, że człowiek znajduje się w więzach zła i błaga Boga o wyrwanie z tych więzów, o uwolnienie od złego. Takiego przynajmniej znaczenia domaga się w rozkazującej formie czasownik ῥῦσαι, chociaż partykuła ἀπὸ, stojąca przed rzeczownikiem, nie wyklucza, przeciwnie, raczej dopomina się o rozszerzenie zakresu treści pojęciowej siódmej prośby. Idzie o to, że prośba błaga nie tylko o zbawienie, o całkowite uwolnienie od złego, które

[1]) Dalman: Die Worte Jesu. 2 Aufl. str. 348, 349.

człowieka osaczyło, w którego więzach już się znajduje, ale i o uchronienie przed kontaktem ze złem, o oddalenie zła oraz pomniejszenie zakresu jego działania. Ἀπὸ może w danym wypadku znaczyć: od, z i przed. Ludzie, którzy modlą się słowami siódmej prośby, pragną uniknąć zetknięcia ze złem, pragną to zło od siebie odsunąć jaknajdalej i jaknajbardziej sparaliżować jego aktywną prężność. Dość, że siódma prośba w tej formie, w jakiej jest wyrażona, błaga o ocalenie przed nacierającym złem i o zbawienie od dławiącej i niszczycielskiej mocy złego.

Sedno zagadnienia siódmej prośby tkwi w ostatnim słowie, w rzeczowniku: πονηροῦ — złego. Określenie pojęcia „złego" nastręcza poważne, ściśle mówiąc, nieprzezwyciężone trudności. Πονηροῦ stanowi pod względem deklinacyjnej formy dopełniacz, ale dopełniacz, który jednakowo brzmi i pisze się zarówno od masc. ὁ πονηρός jak neutr. τὸ πονηρόν. Zachodzi pytanie, jak już w swoim czasie, w związku z egzegezą teorii przysięgi — Mat. 5,37 — oraz ius talionis — Mat. 5,39 — kogo względnie co ma na myśli analizowana prośba, czy złego scil. ducha, szatana, który podstępem i zdradą zwodzi na drogi błędu i fałszu, a mocą swoją powoduje grzech, czy też zło w najszerszym tego słowa znaczeniu, zło moralne i fizyczne, które występuje pod różnymi postaciami, kusi w różnorodny sposób i sprawia różnorakie dolegliwości. Niektórzy ojcowie kościoła i nowocześni egzegeci, jak Tertulian, Cyprian, Orygenes, Chryzostom, Erazm, Beza, Fritzsche [1]), Meyer, J. Weiss [2]), R. Seeberg [3]), O. Holtzmann [4]), propagują ujęcie personalne w masc., inni znowu, jak Augustyn, Tholuck, Ewald, B. Weiss [5]), Zahn [6]), Kloster-

---

[1]) W. Bauer: Wörterbuch z N. T. str. 1108.
Meyer: str. 170.

[2]) str. 290. Por. Bibliotheca Fratrum Polonorum. Irenopoli. 1656. str. 52. 53.

[3]) str. 49.

[4]) str. 108.

[5]) W. Bauer: Wörterbuch z N. T. str. 1108, 1109.
Meyer: str: 170.

[6]) str. 283.

mann [7]), Fiebig [8]), Bornhäuser [9]) opowiadają się za ujęciem bezosobowym, w rodzaju nijakim. Obie strony mogą przytoczyć mniej lub więcej przekonywające argumenty na uzasadnienie swych hipotez. Jeśli chodzi o stanowisko nowoczesnego człowieka, to jemu, jako wychowanemu w atmosferze abstrakcyjnego myślenia, najbardziej odpowiada druga teoria, która w πονηροῦ widzi dopełniacz od neutr. τὸ πονηρόν. Zresztą, wspomniana teoria posiada również podstawę biblijną. Jezus błogosławi tych, którzy cierpliwie znosić będą wszelką, kłamliwie im zarzucaną niegodziwość — πᾶν πονηρὸν — Mat. 5,11. A według ewangelii Łukasza 6,45 konstatuje paralelizm czynów i usposobienia: dobry człowiek z dobrego skarbu serca swego wydobywa rzeczy dobre; a człowiek zły ze swego skarbca złe rzeczy wydaje — τὸ πονηρόν. Apostoł Paweł wzywa do nieobłudnej miłości, napomina, ażeby brzydzić się złem — τὸ πονηρόν, a kochać w dobrem — Rzym 12,9. A w 1 Tess. 5,22 każe unikać wszystkiego co ma pozór złego — ἀπὸ παντὸς εἴδους πονηροῦ. Jak widać z przytoczonych wersetów, Nowy Testament zna pojęcie zła — τὸ πονηρόν, w przeciwieństwie do pojęcia dobra — τὸ ἀγαθόν. Czy w danym wypadku, w tekście siódmej prośby istniejący dopełniacz pochodzi od neutr. τὸ πονηρόν, trudno z całą pewnością ustalić. Fiebig w specjalnej monografii, poświęconej Modlitwie Pańskiej [10]) — a łącznie z nim już wyżej wymienieni egzegeci — utrzymuje, że w oryginalnym tekście znajdowało się hebrajskie „ra", a zatem greckie τὸ πονηρόν. Przy tym, wzgląd na analogiczne modlitwy żydowskie: poranne i wieczorne, też miał odegrać swoją rolę. Rano i wieczorem proszono o uchronienie przed grożącym złem. Tego samego spodziewano się od ucznia Jezusa. Dość, że w siódmej prośbie miano błagać o zbawienie od zła, moralnego i fizycznego. Nie jest wykluczone, że hipoteza Fiebiga, ujmująca obiekt zbawienia w ro—

---

7) str. 201.
8) Das Vater Unser: str. 92.
9) str. 142.
10) Das Vater Unser: str. 92.

dzaju nijakim, jest słuszna, ale absolutnej pewności nie dostarcza. Prawdopodobniejsza i to znacznie jest teoria, wysunięta przez drugi obóz egzegetów, teoria, która wyprowadza dopełniacz wspomnianej prośby od masc. ὁ πονηρός. Żydostwo myśli konkretnie, realistycznie, personalnie. Ten sam sposób myślenia uwydatnia się w religii Nowego Testamentu. Uosobieniem zła jest szatan, diabeł, zły — ὁ πονηρός — Mat. 13,19. Jan 17,15. Efez. 6,16. 1 Jan 2,13 — 14. 5,18. Oprócz szatana istnieją jeszcze źli ludzie — Mat. 5,45. 13,38.49, 22,10. Łuk. 6,35. 1 Kor. 5,13. Szatan i jego pomocnicy, źli ludzie, kuszą do złego, podstępem i zdradą prowadzą na manowce, psują szyki i dewastują niwy królestwa Bożego. Siódma prośba wychodzi właśnie z tego założenia, że szatan wywiera zgubny wpływ na ludzi, usiłuje rozłączyć ich z Bogiem, przeciągnąć na swoją stronę i zmusić do posłuszeństwa wobec własnej woli oraz do służby swej sprawie.

Ewangelia Jezusa, tak zresztą, jak religijna ideologia faryzeizmu oraz żydostwa, nie negowała teorii dualizmu. Podkreślając w jasny i dobitny sposób ideę monoteizmu, wszechmoc i wszechwładzę Boga, uniwersalne rządy Stwórcy i Jego sług: dobrych aniołów oraz duchów, prachrześcijaństwo uznawało przeciwstawiającą się i wrogą Bogu personifikację mocy zła, szatana i podległych mu demonów, którzy prowadzą z Bogiem ustawiczną walkę o władzę nad światem, zwłaszcza człowiekiem jako koroną całego stworzenia. Sprzeczności logicznej, jaka zachodziła pomiędzy ideą monoteizmu z jednej, a dualizmu z drugiej strony, nie odczuwano. Wiara w Boga była tak żywa i silna, odczucie Jego celowego i zbawiennego kierownictwa, Jego ojcowskiej opieki i bliskości tak głębokie, intensywne i żarliwe, że wszelkie zastrzeżenia natury racjonalnej schodziły na plan drugi, a przeróżne odgłosy wątpliwości były zagłuszane. Dusza ucznia Jezusowego potrafiła mocą swej żarliwości religijnej połączyć w sobie sprzeczne z naszego, dzisiejszego punktu widzenia idee i żyć w atmosferze absolutnej ufności w Opatrzność, w kierownictwo oraz opiekę troskliwego i dobrego Ojca w niebiesiech, a jednocześnie w obawie przed zakusami zła, które działa na szkodę, więcej bo na

zgubę człowieka i pragnie strącić Boga z tronu wszechmocy i piedestału chwały oraz czci. Zdawano sobie sprawę z tego, że wola Boża w całej swej rozciągłości jeszcze w świecie się nie wykonywa, ale zarazem żywiono przeświadczenie, że jej uniwersalne urzeczywistnienie jest tylko kwestią czasu. Szatan jeszcze wywiera w pewnym stopniu wpływ na ludzi, jeszcze narzuca im w części swą wolę, ale zakres jego władzy ulega coraz większym ograniczeniom. Moc Boga rozpościera się coraz bardziej i zatacza coraz szersze kręgi. Dotychczas trwa ciągle jeszcze walka i to ciężka walka pomiędzy Bogiem, jako źródłem dobra a szatanem jako prawzorem zła o władzę nad światem i duszą ludzką, ale nastanie czas, kiedy potęga szatana zostanie definitywnie złamana, a królestwo Boże obejmie zasięgiem swego władztwa całą ziemię i zamieszkałą na niej ludzkość. Jednym słowem, teoria dualizmu nie była obca religijności ewangelii i prachrześcijaństwa. Szatan był najwyższym uosobieniem zła, wodzem demonów, wrogiem zbliżającego się królestwa niebios, który prowadził nieprzerwaną, zaciętą walkę z Bogiem oraz jego współpracownikami.

Siódma prośba, ostatnia Modlitwy Pańskiej, stanowiącej, jak wiadomo, ośrodek liturgii chrześcijańskiej, błaga wszechmocnego i dobrego Boga o wyrwanie człowieka ze szponów złego i zdecydowane odwrócenie od czyhającego nań zła. Mając na uwadze wyżej przedstawiony wzgląd merytoryczny dualizmu i wzgląd formalny, gdyż ἀπὸ w połączeniu z czasownikiem ῥύομαι domaga się personalnego wroga [1]), należy uznać, że siódma prośba ma na myśli uosobienie zła, szatana, który stara się człowieka oderwać od Boga i przykuć do siebie. Wprawdzie literatura rabiniczna nie nazywa szatana „złym", jak mieliśmy sposobność stwierdzić, że czyni to Nowy Testament, określając szatana przez „ὁ πονηρός"; nie można przytoczyć z literatury rabinicznej ani jednego dowodu na to, że szatana nazywano „złym", gdyż zło, o którym świadczy ideologia rabinizmu obejmuje zło w najszerszym, różnorakim tego słowa znaczeniu, chociaż z tego bynaj-

[1]) Schlatter: str. 216.
Huber: str. 128.

mniej nie wynika, że żyd, słysząc o złem — hara, biš — nie mógł pomyśleć o szatanie i jego wrogiej, szkodliwej działalności[2]) — ale realistyczny sposób ujmowania zagadnień i zdarzeń, jaki ujawnia się w ewangelicznym zwiastowaniu, przemawia za personifikacją zła i za stwierdzeniem w ostatnim wyrazie wiersza trzynastego deklinacyjnej formy dopełniacza od rzeczownika męskiego rodzaju: ὁ πονηρός — zły. Gwoli ścisłości należy zaraz zaznaczyć, że realizm myślenia stanowił charakterystyczną cechę teorii poznania ówczesnego człowieka wschodu w ogóle, nie tylko wyznawcy ewangelii. Żyd zwłaszcza zżył się z tym sposobem myślenia. We wszelkich przykrych i bolesnych przeżyciach, doznaniach i zdarzeniach upatrywał skutek złośliwego działania różnych demonów, którym przewodził ich wódz, szatan. Szatan stał na czele królestwa zła, którym władał i które kształtował wespół z podległymi sobie demonami. Przy tym, nie bez znaczenia w kwestii ustalenia rodzaju zła w siódmej prośbie, jest fakt kuszenia Jezusa przez szatana na pustyni — Mat. 4,1—11. Mrk. 1,12—13. Łuk. 4,1—13. Zaraz na progu publicznej działalności Jezus musiał stoczyć walkę z przeciwnikiem Boga i swoim. I tę walkę zmuszony był niejednokrotnie podejmować w ciągu ziemskiego życia. To samo stawiał w perspektywie swym uczniom. Według ewangelii Łukasza 22,31—32 powiadamia Piotra o zgubnych zamiarach szatana wobec apostołów i jednocześnie zaznacza, że prosił Boga o wytrwanie, niezłomność i moc Jego wiary. Prosił sam i przekazał im w swej modlitwie siódmą prośbę, w której słowach mogą jako ufne dzieci Boże i powinni jako słabe istoty ludzkie na ziemi błagać wszechmocnego Pana i miłosiernego Ojca w niebiesiech o pomoc przed zakusami złego, o definitywne rozłączenie i zerwanie z szatanem oraz jego wolą, o odwrócenie od królestwa zła i skierowanie do królestwa prawdy i miłości, dobra i sprawiedliwości.

---

[2]) Strack-Billerbeck: str. 422, 423.
Huber: str. 128.
Fiebig: Das V. U.: str. 92.
Dalman: str. 351, 352.

Królestwo Boże i królestwo szatana stanowią antytezy. W pierwszym panuje Bóg, w drugim — szatan. Szatan jako przeciwnik Boga i jego królestwa jest jednocześnie wrogiem uczniów Jezusa, których oskarża, kusi, zwodzi, trapi, męczy, nawiedza niedolą, nieszczęściem i chorobą, a jeśli ulegną jego uwodzicielskim, niszczącym wpływom i kuszącej, grzesznej presji, oddaje na potępienie i strąca w przepaść zagłady. Potęga szatana jest groźna, jego aktywność w stosunku do ludzi i na ich szkodę — znaczna i niebezpieczna. Od złowróżbnych skutków aktywności i potęgi szatana może uchronić człowieka jedynie wszechmoc i łaska Boga. Tylko pan i władca królestwa niebios może uwolnić z pod władzy złego. I o to właśnie błaga uczeń Jezusa Boga-Ojca w niebiesiech w siódmej prośbie: ale zbaw nas od złego. Nie tylko od poszczególnych złych występków, nie tylko od pojedyńczych upadków, lecz w ogóle od sprawcy zła, króla ciemności i fałszu, szatana, który wyciąga swe zachłanne ręce, ażeby zdobyć ludzi dla siebie i dla sprawy swego królestwa. Człowiek, uwolniony od szatana i jego złowrogiej woli, rozluźnia więzy z grzechem, i przechodzi całkowicie do królestwa niebiańskiego, gdzie pragnie służyć Bogu w świętości i sprawiedliwości. W tej interpretacji siódma prośba nawiązuje do drugiej, z właściwą dla niej i charakterystyczną dla całego zwiastowania ewangelicznego Jezusa ideą królestwa Bożego [1]). Złamanie potęgi szatana jest koniecznością, jeśli królestwo niebios ma zostać ugruntowane i stać się rzeczywistością. Ostatnia prośba stanowi pod względem merytorycznym centralną w drugiej połowie Ojczenasza, jak druga prośba — w pierwszej, a obie w połączeniu decydują o zasadniczej treści Modlitwy Pańskiej i wskazują na przewodnią, historiozoficzną myśl dziejów ludzkości: na walkę królestwa Bożego z królestwem szatana, a jak to Goethe wyraził: na bój prawdy z fałszem, dobra ze złem, światła z ciemnością. Już w zaraniu dziejów świata i człowieka ta walka rozgorzała i trwa po dzień dzisiejszy. Już pierwsze kartki Starego Testamentu świadczą o niej; nie mniej

[1]) Por. 2 Tym. 4,18. Łuk. 10,18.

ewangeliczne zwiastowanie i żywa księga przyrody oraz historii ludzkości.

Siódma prośba w ujęciu wyżej przedstawionym nie wykazuje analogii z literaturą rabiniczną. Jak już stwierdziliśmy, nie można przytoczyć z pism rabinów żadnej sentencji, prośby bądź zdania, które by szatana wyraźnie nazywały złym. Poza tym według rabinicznej ideologii zło polega na antytezie wobec zakonu, na postępowaniu, sprzecznym z przykazaniami tory i tradycji. Prośba Modlitwy Pańskiej błaga o uwolnienie i to zupełne od szatana jako pierwowzoru i sprawcy zła, który zgodnie z swą naturą i zakreśloną wolą przeciwstawia się Bogu. Oczywiście, te dyferencje dotyczą jedynie strony obiektywnej omawianej prośby. Strona podmiotowa prośby jest ugruntowana na szerokiej podstawie religijności zarówno Starego Testamentu jak żydostwa [1]). Jahwe jest zbawcą ludu izraelskiego. On wyrwał ten lud z władczych rąk faraona, wybawił z niewoli, chronił na pustyni i osadził na urodzajnej ziemi — Exod. 6,6. Deut. 9,26. Ps. 78,35. 42.107,2. Izaj. 43,1. Jer. 31,11. Zach. 10,8. Mnóstwo przeszkód, jakie się nastręczały, usunął, od wszelkich niebezpieczeństw, jakie zagrażały, strzegł, od różnego rodzaju zła, jakie nawiedzało, uwolnił. O tej zbawczej opiece, wydatnej pomocy i dobroczynnym, skutecznym działaniu często się wspomina i prosi zarazem, ażeby Jahwe nadal raczył chronić swój lud od wszelkiego zła i wybawił z niedoli tego świata. Ps. 25,22. Izaj. 25,4 (tylko Sept.) Ezech. 37,23. 1 Makk. 12,15. 3 Makk. 7,23[2]). Bóg jest zbawcą całego Izraela jako ludu, ale i poszczególnego Izraelity jako członka tego ludu. Zwłaszcza psalmy wielbią Boga jako zbawcę i proszą Go o wybawienie duszy — Ps. 26,11. 31,6. 34,23. 69,19. Król Dawid z wdzięcznością wspomina o „wybawieniu swej duszy z wszelkiego ucisku" — 2 Król. 4,9. 3 Król 1,29. Sprawiedliwy może być w swym nieszczęściu pewny interwencji i pomocy ze

---

[1]) Zresztą, to samo można by zaznaczyć w związku z prośbami całego Ojczenasza.

[2]) Der altt. Urgr. d. V. z Festschr. O. Procksch. Leipzig 1934. str. 95. Huber: str. 128.

strony Boga. Bóg ujmie się za nim i wyrwie Go z miażdżących rąk wrogów — Sap. Sal. 2,18. Żydostwo późniejsze, jak widać z pism rabinów, również prosiło Boga w porannych i wieczornych modlitwach o uchronienie przed grzechem i zbawienie od zła, występującego pod różnymi postaciami: od złej myśli. złego słowa, złego czynu, złej dążności, złych ludzi, szczególnie złej dążności. Ponadto, wychodząc z częściowo słusznego założenia, które i dla nas jest na podstawie codziennej obserwacji życia poniekąd zrozumiałe, że ciężkie warunki bytowania, nieszczęścia i przeszkody, w ogóle zło natury fizycznej niejednokrotnie obniża poziom etyczny i religijny, sprowadza na manowce błędu i zła, a czasem zupełnie druzgocze i niszczy, błagano Boga o uchronienie od chorób, cierpień, biedy, nędzy, od złego spotkania i zdradzieckich zamiarów fałszywych ludzi [1]).

Reasumujemy: Jezus zwiastował bliską inaugurację i ustanowienie królestwa Bożego. Na przeszkodzie temu stawał szatan oraz jego współpracownicy: demoni i źli ludzie, zdeklarowani słudzy szatana i nieprzyjaciele królestwa niebios. Władzy szatana lekceważyć nie wolno. Zachodzi obawa, że i uczniowie Jezusa mogą ulec jego wpływom. Mając na widoku tę groźną możliwość, Jezus kieruje wzrok swych uczniów ku niebiosom i poleca im w siódmej prośbie błagać Boga-Ojca o pomoc w nierównej walce, o pokrzepienie swą mocą, o sparaliżowanie sił szatana, złamanie jego potęgi, słowem, o zbawienie od złego.

Mat. 6,14—15.

Na siódmej prośbie kończy się Modlitwa Pańska. Doksologia, którą obecnie, przynajmniej w liturgii, Ojczenasz kończymy, w skład jego pierwotnie nie wchodziła i finału autentycznej Modlitwy Pańskiej nie stanowiła. Ale bardzo wcześnie przyjęła się w chrześcijaństwie. Zakończenie normatywnej modlitwy siódmą prośbą i w dodatku wyrazem „πονηροῦ“, było przykre dla ucha żydowskiego, przyzwyczajonego do górnych, uroczystych, po-

[1]) Dalman: str. 352—358.
Herrmann: Der altt. Urgr. d. V. z Festschr. O. Procksch. Leipzig 1934, str. 94—95

chwalnych i hymnicznych finałów modlitewnych. To samo wrażenie musieli odnieść pierwsi uczniowie, rekrutujący się z kół żydostwa. Nic przeto dziwnego, że rychło zaczęto finalizować Modlitwę Pańską doksologią, w dowód czego może posłużyć chociażby Didache 8,2—3. Uczyniono to z premedytacją i w dobrej wierze, tym bardziej, że znano niejeden odpowiedni precedens z praktyki modlitewnej Jezusa. Jezus odmówił niejedną modlitwę, zakończoną uwielbieniem imienia oraz osoby Boga. Wślad za Jezusem, a przede wszystkim, wślad za popędem swych dusz, ukształtowanych na wzorach modlitw żydowskich, chrześcijaństwo bardzo wcześnie zaokrągliło swoją modlitwę doksologią, chociaż, jak wykazują najstarsze kodeksy oraz oparty na nich textus receptus i jak już wyżej podkreśliliśmy, autentyczna Modlitwa Pańska doksologii nie zawierała.

Ewangelista Mateusz w przejściu do trzeciego objawu praktycznej pobożności żydowskiej, postu, zamieszcza w wierszu czternastym i piętnastym przykazanie w formie pozytywnej i negatywnej, które domaga się od ucznia Jezusa miłosierdzia w stosunku do bliźnich i od tego miłosierdzia uzależnia miłosierdzie Boże. Uzasadnienie „γὰρ“, które figuruje na początku wiersza czternastego, wskazuje na to, że zarówno ten wiersz jako też następny, piętnasty, w negatywnej formie, odnoszą się do jednego z poprzednich wierszy. I w rzeczy samej. Oba wymienione wiersze nawiązują do wiersza dwunastego, do piątej prośby i w dokładniejszy sposób wykładają jej sens. Jedynie piąta prośba z całego Ojczenasza ulega w swej zasadniczej treści powtórzeniu i rozwinięciu. Ewangelista Mateusz pragnął — snać — w ten sposób podkreślić wyjątkową wagę piątej prośby dla socjalnego życia i zwrócić na nią baczną, szczególną uwagę czytelników i słuchaczów.

„Jeśli bowiem odpuścicie ludziom ich przewinienia, przebaczy i wam Ojciec wasz niebiański. Jeśli zaś nie odpuścicie ludziom, to i Ojciec wasz nie daruje przewinień waszych".

Ewangelia Łukasza paralelnych słów nie zawiera. Spotykamy je natomiast w ewangelii Marka 11,25—26, przy czym wiersz

dwudziesty piąty znajduje się w textus receptus, a wiersz dwudziesty szósty wykazują tylko pewne — co prawda liczne i ważne — kodeksy. Znamienna jest perykopa, w której ewangelista Marek zamieszcza owe słowa, dotyczące konieczności wzajemnego przebaczania popełnionych względem siebie przewinień. Jezus w odpowiedzi na wyrażone zdziwienie Piotra, że przeklęte drzewo figowe uschło, mówi o potędze wiary, która góry porusza i mocy modlitwy, opartej na wierze, po czym nakazuje pojednawczość w stosunku do bliźnich, uzależniając od niej błogosławieństwo modlitwy i łaskę Boga-Ojca w niebiesiech. Możliwe, więcej, bo jest wysoce prawdopodobne, że z ust Jezusa, kiedy mówił o potędze wiary i skuteczności modlitwy, popłynęły po raz pierwszy owe słowa, zobowiązujące do wyrozumiałości i odpuszczania sobie nawzajem popełnionych przewinień. Dość, że pomiędzy skutecznością modlitwy, u podstaw której znajduje się wiara, o pojednawczością w stosunku do bliźnich, zachodzi ścisły związek. Ten sam związek, aczkolwiek wyraźnie nie zaznaczony, należy na zasadzie analogii skonstatować również w ewangelii Mateusza. Nie werbalizm stanowi o wysłuchaniu Modlitwy Pańskiej, lecz duch pojednania, zgody i pokoju. Człowiek, który staje przed Bogiem w modlitewnym nastroju, winien uświadomić sobie, że jego własna, obecna, życiowa pozycja ukształtowała się w myśl woli Bożej, a w tej pozycji jest związany z ludźmi, od których izolować się nie może, z którymi musi współżyć, co przecież zobowiązuje go do ustępstw, pojednawczości i dobroci. Krótko mówiąc, wiersze: czternasty i piętnasty rozdziału szóstego wychodzą z tego założenia, że wysłuchanie modlitwy i społeczność z Bogiem są pod pewnym względem uwarunkowane, i zaznaczają, że dziecięctwo Boże i skuteczność Modlitwy Pańskiej zależą od skłonności do przebaczania i kompromisu. Nie należy separować się od ludzi, lecz zbliżać się do nich, nie dzielić, lecz łączyć, nie jątrzyć i upierać się, lecz łagodzić i jednać. „Ἐὰν γὰρ ἀφῆτε τοῖς ἀνθρώποις τὰ παραπτώματα αὐτῶν, ἀφήσει καὶ ὑμῖν ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος. Ἐὰν δὲ μὴ ἀφῆτε τοῖς ἀνθρώποις, οὐδὲ ὁ πατὴρ ὑμῶν ἀφήσει τὰ παραπτώματα ὑμῶν“.

Rzeczownik „παράπτωμα“ spotyka się dość często w piśmien-

nictwie biblijnym, zwłaszcza Nowego Testamentu. Nie posługuje się tym wyrażeniem Józef Flawiusz. W klasycznej grecczyźnie trafia się zarówno rzeczownik παράπτωμα jak czasownik παραπίπτειν[1]). Ustalenie znaczenia παράπτωμα nie nastręcza żadnych trudności. Παράπτωμα znaczy: upadek, uchybienie, błąd, przewinienie, grzech.

Zasadnicza myśl wymienionych wierszy jest charakteru religijno-socjalnego. Idzie o to, ażeby społeczne życie upływało w atmosferze wyrozumiałej pojednawczości i harmonijnej zgody, a poszczególny człowiek w swoim socjalnym związku okazał dobrą wolę, więcej, bo aktywną miłość w stosunkach współżycia z ludźmi bliższego oraz dalszego otoczenia i na tej drodze starał się o utrzymanie społeczności z Bogiem. Człowiek wszak jest jednostką społeczną; żyje w środowisku rodziny, grupy, społeczeństwa... Ludzie, z którymi się styka i współżyje, sprawiają przykrości, wyrządzają krzywdy, tworzą trudności i stawiają przeszkody, czasem nieświadomie, przeważnie świadomie i rozmyślnie. Rzeczywistość życiowa wytwarza się tego rodzaju, że gdyby zainteresowany w stosunkach współżycia zastosował metodę wzajemności, to socjalne życie mogłoby ulec rozprzężeniu. Społeczny ład i spokój, dobro ogólne, a zatem i indywidualne, domagają się od ucznia Jezusa wyrozumienia i pojednawczości, konkretnie rzecz ujmując, przebaczania uraz i darowania krzywd. Ale czynnik społeczny, jaki uwydatnia się w interpretacji obu wspomnianych wierszy, nie jest jedynym, nawet podstawowym. Na pierwszy plan wybija się moment religijny jako podstawowy w egzegetycznym ujęciu omawianych wierszy. Człowiek żyje w społeczności z Bogiem. Społeczność ta na skutek naturalnej słabości i ułomności człowieka ulega niejednokrotnie rozluźnieniu, nawet zerwaniu. Nawiązanie utraconej społeczności stanowi nieuchronną konieczność, jeśli życie ludzkie ma zachować swą treść i celowość — biblijnie się wyrażając — jeśli człowiek ma utrzymać synostwo Boże. Jedynie Bóg w swej nieograniczonej

---

[1]) Schlatter: D. Ev. Matth. str. 217.
W. Bauer: Wört. z N. T. str. 992—993.

dobroci może tę społeczność restytuować, a czyni to w ten sposób, że daruje popełnione winy, a zatem usuwa przegrody, oddzielające duszę ludzką od Boga. A odpuszczenie człowiekowi przewinień — jak zupełnie wyraźnie, w podwójnej formie: pozytywnej i negatywnej, tekst zaznacza — uzależnia Bóg od przebaczania, udzielanego bliźnim. „Jeśli bowiem odpuścicie ludziom ich przewinienia, przebaczy i wam Ojciec wasz niebiański. Jeśli zaś nie odpuścicie ludziom, to i Ojciec wasz nie daruje przewinień waszych". Uczeń Jezusa winien sobie uświadamić, że nie może spodziewać się odpuszczenia grzechów — a one napewno istnieją i rozłączają go z Bogiem —, jeśli nie wykazuje dobrej woli i miłosierdzia w stosunku do swych bliźnich; natomiast może mieć niezłomną nadzieję, że Bóg daruje mu wszelkie winy, jeśli on ze swej strony uprzedzi akt łaski Bożej gotowością do zgody, pojednania i miłości wobec tych, którzy go otaczają.

Ten paralelizm pojednawczości oraz dobroci Bożej i ludzkiej uwydatnił się już dwukrotnie w poprzednim rozdziale kazania na górze, piątym ewangelii Mateusza 5,23—25. 38—48, a uwypuklił się jeszcze konkretniej i dobitniej w przypowieści o niegodziwym słudze, zamieszczonej w tejże ewangelii 18,23—35. Zwłaszcza przypowieść może służyć za doskonałą ilustrację tego paralelizmu. Jezus formułuje ją — według ewangelii Mateusza — w dalszej odpowiedzi na pytanie Piotra: Panie, ile razy brat mój może zgrzeszyć przeciwko mnie, a mam mu odpuścić? Czyż aż siedemkroć? — Jezus podwyższa wielokrotnie wymienioną przez Piotra liczbę i żąda nieustannego, ciągłego przebaczania, po czym przytacza przypowieść o niewdzięcznym słudze, którą kończy takim samym pouczeniem i przestrogą, jakie ujawniły się w egzegezie wierszy: czternastego i piętnastego. Por. Kol. 3,12—14.

Apokryficzna księga o charakterze nauczającym: „Mądr. Jezusa, syna Syracha" [1]), zawiera w 28,1—5 identyczną myśl paralelizmu obu rodzajów miłosierdzia: Boskiego i ludzkiego. „Kto się mści, dozna zemsty od Pana, a grzechy jego zostaną mu na-

---

[1]) Pochodzi z II w. przed Chr. — Sellin: Einleitung in das Alte Testament. Leipzig 1929. str. 160.

pewno zaliczone. Odpuść bliźniemu wyrządzoną ci nieprawość, a wtedy, jeśli o to prosić będziesz, zostaną ci odpuszczone grzechy Twoje. Jakże może gniewać się jeden na drugiego, a pragnąc błogosławieństwa od Pana? Dla człowieka, który jest mu równy, nie ma miłosierdzia, a o odpuszczenie własnych grzechów prosi? On sam, który jest ciałem, gniewa się stale i groźnie — któż ma więc jego grzechy zgładzić?!" [1]) I z pism rabinów można by przytoczyć niejedno zdanie na dowód tego, że propagowano w żydostwie przykazanie o pojednawczości względem bliźnich jako warunek dostąpienia łaski ze strony Boga, ale zdania te pochodzą z późniejszych wieków, przy tym koła faryzeuszów i teologów spośród nich ścieśniały zakres stosowania i realizacji idei pojednania do własnego grona — wobec prostego ludu t. zw. am-ha-arec nie znano i nie nakazywano miłosierdzia, a właśnie ten lud, wzgardzony i odtrącony, miał Jezus przede wszystkim na myśli, nim się zaopiekował i otoczył miłością oraz litością i w stosunku do niego polecił realizację przykazania pojednawczości. „Jeśli bowiem odpuścicie ludziom ich przewinienia, przebaczy i wam Ojciec wasz niebiański. Jeśli zaś nie odpuścicie ludziom, to i Ojciec wasz nie daruje przewinień waszych".

Post. Mat. 6, 16-18.

Druga część „kazania na górze" dobiega końca; finalizuje ją — zgodnie z naszym podziałem — egzegeza następnych trzech wierszy: 16-18 szóstego rozdziału ewangelii Mateusza. Rozpoczynając drugą część, zaznaczyliśmy, że Jezus przeszedł niejako w połowie swego kazania do omówienia żydowskiej pobożności, w zasadniczych jej objawach: jałmużnie, modlitwie oraz poście, przy czym zwrócił słuchaczom uwagę na uchybienia i błędy w motywach, metodzie i formach spełnianych czynności religijnych i jednocześnie nakreślił pozytywne wskazówki, które w zastosowaniu mogły przywrócić sens, wartość, urok i celowość dokonywanym obrzę-

---

[1]) Kautzsch: Die Apokr. und Pseudep. des Alt. Test. I Band. Tübingen 1900. str. 372.

dom pobożności żydowskiej. O pierwszych dwu objawach pobożności: jałmużnie oraz modlitwie już była poprzednio mowa, zwłaszcza o modlitwie, której istota i wykonanie łącznie z przekazanym chrześcijaństwu doskonałym wzorem modlitwy w Ojczenaszu, wymagały obszerniejszej egzegezy. Obecnie należy przystąpić do wyjaśnienia kwestii postu, trzeciego podstawowego obrzędu w religijnym życiu ówczesnego żydostwa, i na tym zakończyć wspomnianą na wstępie drugą część „kazania na górze". Powyższy układ, jak już była o tym wzmianka, odpowiada żydowskiej teologii, a kolejność jest podyktowana dyspozycyjno-formalną strukturą kazania Jezusa według ewangelisty Mateusza, który ze swej strony zgodnie z pragmatyką synagogalnej pobożności, łączącej post z modlitwą, umieścił fragment, traktujący o poście, — po modlitwie, która swój szczytowy wyraz osiągnęła w Ojczenaszu.

Tyle co do ogólnej dyspozycji drugiej części „kazania na górze". Jeśli chodzi o składowy, trzeci i zarazem ostatni element wspomnianej drugiej części, o post, to należy podkreślić, że omówienie obrzędu postu wykazuje w swej budowie na całej linii podobieństwo do charakterystyki i kwalifikacji poprzednich dwu podstawowych czynników religijnego życia żydowskiego: jałmużny oraz modlitwy. W pierwszej połowie — analogiczny opis błędnego dopełniania obrzędów, a w związku z tym identyczne zwrócenie uwagi na nieszczerość motywów, co w konsekwencji zapewnia nagrodę, ale tylko doczesną, przemijającą; w drugiej części — jeśli już nie imperatyw, to podobne wyraźne polecenie właściwego, godnego zachowania się podczas dokonywanych czynności, które powinny wyrastać na uczuciowym podłożu szczerej miłości do Boga i bliźnich, przy czym dopełnienie obrzędów w myśl nakazu Jezusa jest połączone z obietnicą trwałej, wiecznej nagrody.

Po tych krótkich uwagach natury dyspozycyjnej i formalnej, przechodzimy z kolei rzeczy do egzegezy ostatniej partii drugiej części „kazania na górze", do partii, określającej post. Najpierw do jej pierwszej, antytetycznej połowy, która rozpoczyna się

ostrzeżeniem przed postami z egoistycznych pobudek i w rażących formach obłudy, a kończy się ujemnym orzeczeniem Jezusa, stwierdzającym w najlepszym razie jako jedyny skutek takiego postu — chwilową, przemijającą nagrodę.

„Jeśli zaś pościcie — ὅταν δὲ νηστεύητε". Inauguracja kwestii postu, analogiczna do tej, którą spotykaliśmy i z punktu widzenia formalnego analizowali w obu poprzednich fragmentach, dotyczących jałmużny i modlitwy — w 2 i 5. W naszym wierszu, szesnastym, ὅταν jest połączone z praes. con. od następującego czasownika i nadaje obrzędowi postu znaczenie ciągłości. „Jeśli, gdy pościcie", właściwie: jeśli sprawujecie posty, krótsze czy dłuższe, gdyż, jak przekonamy się w dalszym cągu egzegezy, post mógł obejmować różne okresy czasu. Poza cechą ciągłości należy zwrócić jeszcze uwagę na tryb warunkowy wstępnych słów, świadczących o poście. Nie ma wyraźnego nakazu, w kategorycznej formie, że pościć należy, że post stanowi niezbędną, konieczną pozycję religijnego życia, jako też z drugiej strony nie możemy stwierdzić zakazu postu, nawet wzmianki w następnych wierszach, która by post dyskwalifikowała i odrzucała. Jest tylko ustalony fakt istnienia obrzędów postu i są określone formy, w jakich się na zewnątrz przejawia. Jezus, jak widać z przyjętego tekstu ewangelii Mateusza, wychodzi z tego założenia, że zwyczaj postu istnieje, że ludzie religijni poszczą; nie może tylko pogodzić się z formami, w jakich post ujawnia się w życiu społecznym. Formy te bowiem świadczą o nieszczerości intencyj, a w rezultacie prowadzą do zwężenia i zubożenia życia duchowego człowieka. Post, który może wzbogacić wewnętrzne życie ludzkie i umocnić jego trzon, który może znaleźć upodobanie u Boga i dostąpić Jego błogosławieństwa, uwydatnia się w formach, przeciwnych względem poprzednio skrytykowanych i płynie z czystych pobudek pokory oraz skruchy.

„Jeśli zaś pościcie — ὅταν δὲ νηστεύητε".

Post — to obrzęd, z którym spotykamy się w historii religij wielu narodów i to już od najdawniejszych czasów. Nie potrafimy dzisiaj z całą dokładnością określić genezy, sensu i celu postu, ale

możemy z pewną dozą prawdopodobieństwa ustalić, że założeniem, z którego wychodzono, wprowadzając ów obrzęd, był lęk przed możliwością szkodliwego działania utajonych w danych pokarmach mocy, a już ze względną pewnością możemy skonstatować, że post był powszechnym zjawiskiem w dziedzinie życia religijnego ludów, że sprawowanie jego polegało albo na terminowym, całkowitym powstrzymaniu się od spożywania i picia albo na rozróżnieniu pokarmów oraz napojów i przyjmowaniu jednych a wyrzeczeniu się innych, że wreszcie [1]) post miał na celu zbliżenie do bóstwa i osiągnięcie jakiegoś błogosławieństwa. „U egipcjan, asyryjczyków, hindusów, persów, żydów obowiązywały posty, które sami kapłani czas dłuższy zachowywali. Bramini hinduscy używają postu jako środka na wszystkie prawie choroby, a fakirzy, poszczący całymi nieraz tygodniami, dowiedli, jaką on jest rzeczą naturalną. U Greków za czasów wielkiego uczonego filozofa i lekarza Hippokratesa stosowano posty, jako nakaz higieniczny. Znane są słowa tego ojca medycyny: „jeśli człowiek mało je i pije, to nigdy nie choruje". Sokrates nazywał „barbari" tych, co więcej niż dwa razy na dzień jedli. Platon zaś uważał sobie za przykrość jadać dwa razy na dzień. Znany jest post Pytagorejczyków. Rzymianie mieli swoje posty, ustanowione przez Numę, a według Liwiusza w czasach wielkich klęsk publicznych wyrocznie nakazywały posty specjalne. Katon, Cicero, Wergiliusz, August odznaczali się powściągliwością, a Wespazjan, Marek, Aureliusz, Sewer pościli kilka razy na miesiąc. Znaną jest surowość obyczajów Seneki i umiarkowanie jego. W myśl nauk Koranu posty są przestrzegane i wśród wyznawców Mahometa".

Nas, w egzegezie wspomnianych trzech wierszy: 16—18, interesuje przede wszystkim, a może wyłącznie kwestia postu w reli-

---

[1]) R. G. G. II Aufl. 2 Band. Tübingen. 1928. str. 518.

Ks. prof. Dr. Wacław Majewski: Higiena i etyka postu w świetle wiedzy. Wyd. II. W-wa 1936. str. 33—34. Cytuję na odpowiedzialność autora. Czy te wszystkie dane historyczne są zgodne z rzeczywistością, nie wiem; w każdym razie już co do pierwszego, ogólnego zdania mam pewne zastrzeżenia; wątpię czy tak optymistyczna religia jak perska, nakazywała sprawowanie postów? — Por. R. G. G. 2 Aufl 2 Band. str. 519.

gii staro-testamentowej i żydowskiej. Jezus, który w swym kazaniu przystąpił do omówienia problematu postu i wyraził sąd o sposobie jego sprawowania, należał wszak do ludu żydowskiego. W środowisku tego ludu wychowywał się, żył i działał. Post w wykonaniu ówczesnych żydów, zwłaszcza oficjalnych reprezentantów żydowskiej religijności, był właśnie dla Jezusa punktem wyjścia w krytyce i podstawą do wydania sądu o poście, właściwie, objawach postu, który może spodziewać się przychylnej reakcji ze strony Boga. Zresztą, tekst wiersza szesnastego zupełnie wyraźnie świadczy o poście żydowskim, a zatem kieruje naszą myśl i zainteresowanie do teorii oraz praktyki postu ówczesnego żydostwa. Rzecz jasna, że wobec takiego stanu rzeczy musimy skupić uwagę na teologii żydostwa, w danym wypadku na jednym jej odcinku, który nas w związku z egzegezą wymienionych trzech wierszy szczególnie obchodzi, a ponieważ teologia żydostwa stanowi dalszy ciąg w rozwoju teologii Starego Testamentu, przeto powstaje z nieuchronną koniecznością potrzeba scharakteryzowania postu — chociażby w kilku ogólnych rzutach — w religii staro-testamentowej i żydowskiej.

Już w Izraelu poszczono. Wprawdzie nie tak często, jak w okresie żydostwa, zwłaszcza późniejszego, ale posty sprawowano. W metodzie sprawowania rozróżniano dwojakiego rodzaju posty: prywatne, indywidualne i narodowe, ogólne. Indywidualne posty nosiły charakter dobrowolny, ogólne — obowiązkowy [1]). Poszczególny Izraelita pościł sam, a nieraz z członkami swej rodziny bądź jakiegoś ugrupowania, w czasie smutku, niedoli, nieszczęścia i żałoby. Poszcząc, pragnął grożące nieszczęście odsunąć, a istniejącą niedolę zmniejszyć, dawał wyraz poczuciu swej skruchy oraz żalu, przygotowywał się na przyjęcie Objawienia bądź jakiegoś daru łaski od Boga. Że podobne warunki i nastroje duszy sprzyjają

---

[1]) R. G. G. II Aufl. I Band, str. 574.
Strack-Billerbeck: Komm. z N. T. 4 Band., str. 77.
Huber: str. 130.
Ks. prof. Szczepański. Cztery ewangelie. Część I., str. 39.
Realencykl. f. prot. Theol. u. Kirche. 5 Band. Leipzig. 1898. str. 768—770.

powstawaniu obrzędów postu, — to jest — jeśli wolno nawiasem zauważyć — z punktu widzenia psychologicznego w zupełności zrozumiałe. Nie potrzeba wcale wzywać do postu — w szerszym, oczywista, tego wyrazu znaczeniu — człowieka, który cierpi pod brzemieniem trosk, utrapień i przewinień, a jest z natury czuły i obdarzony poczuciem odpowiedzialności. Taki człowiek, ciężko doświadczony, w okresach smutku i niedoli, skłonny jest, niejako automatycznie, z wewnętrznej i naturalnej potrzeby, do mniej czy więcej licznych wyrzeczeń, do postu, jako jednego z głównych elementów ascezy. Na dowód tego pozwolę sobie przytoczyć kilka przykładów z życia wielkich postaci Starego Testamentu, które zilustrują słuszność psychologicznej zasady i potwierdzą fakt istnienia w Izraelu prywatnych, dobrowolnych postów.

Król Dawid pokutuje i pości po ostrym napomnieniu proroka Natana i w ciężkiej chorobie swego dziecka, w nadziei, że może Bóg zlituje się i odwróci groźne niebezpieczeństwo śmierci, ale gdy się okazało, że życzenie króla nie może być spełnione, a dziecko umarło, Dawid przerywa post i pokutę, zmienia szaty i udaje się do świątyni, skąd po modlitwie wraca do swego pałacu, przyjmuje posiłek i staje do swej codziennej, zawodowej pracy — 2 Sam. 12,1 - 23. Król Achab po rozprawie z prorokiem Eliaszem, który „na słowo Pańskie" zwiastuje mu karę za zbrodnię przekupstwa, zdrady i zabójstwa, uznał swą winę, postanowił ugiąć się w pokorze i skrusze przed Bogiem i jak świadczy tekst 1 Król. 21,27: „rozdarł odzież swoją, a włożywszy wór na swoje ciało, pościł i leżał w worze", osiągając to, że zwiastowana kara go omija i ma dopiero dotknąć dom jego syna — 1 Król. 21, 17-29. Nehemiasz, gdy dowiedział się, że pozostały w Judei lud żyje w wielkim utrapieniu oraz poniżeniu, że mur jerozolimski jest rozwalony, a bramy miasta spalone, „usiadł, płakał i narzekał przez kilka dni, poszcząc i modląc się przed obliczem Boga niebiańskiego" — Neh. 1, 1-4. Bogobojny psalmista trapi się postem i modli często za swych chorych współbraci, którzy go krzywdzą i złem za dobre mu odpłacają — Ps. 35, 12-14. Post uświęca obrzędy żałobne. Stary Testament powiadamia nas trzykrotnie o poście, odbytym

po śmierci króla Saula: 1 Sam. 31,13. 1 Kron. 10,12. 2 Sam. 1,12. A post tego rodzaju obchodzono w Izraelu — przypuszczalnie — znacznie częściej; może nawet wytworzyła się co do tego postu pewna tradycja, skoro mężowie z otoczenia Dawida dziwią się, że król przerwał post po śmierci dziecka, gdyż — według ich zdania — właśnie teraz, po stracie syna, powinien pościć, dając tym samym wyraz nastrojom swej duszy, pogrążonej w głębokiej zadumie i żałobie. Wyżej wymienione rozdziały z przytoczonych ksiąg Starego Testamentu świadczą już zupełnie wyraźnie o związku, istniejącym pomiędzy żałobnym aktem śmierci, a praktykowanym obchodem postu. W 1 Sam. 31 czytamy, że co najmężniejsi obywatele Jabes Galaad, gdy dowiedzieli się o profanacji zwłok swego króla, Saula, oraz jego synów, udali się do Betsan, zdjęli ich ciała z muru, a „wróciwszy do Jabes spalili je tam, a wziąwszy kości ich, pogrzebli je pod drzewem w Jabes, i pościli siedem dni" — 1 Sam. 31, 12.13. Tak samo referuje 1 Kron. 10, 11-12: „usłyszawszy tedy wszyscy mężowie Jabes Galaad wszystko, co uczynili Filistyni Saulowi, powstali wszyscy mężowie mocni, i wzięli ciało Saulowe, i ciało synów jego, a przyniósłszy do Jabes pogrzebli kości ich pod dębem w Jabes, i pościli przez siedem dni". Podobnie zareagował na wiadomość o śmierci Saula Dawid łącznie z swoimi najbliższymi współpracownikami: „tedy Dawid pochwyciwszy szaty swoje rozdarł je, także i wszyscy mężowie, którzy z nim byli, a żałując, płakali i pościli aż do wieczora dla Saula, i dla Jonatana, syna jego, i dla ludu Pańskiego, i dla domu Izraelskiego, że polegli od miecza" — 2 Sam. 1, 11-12. Wreszcie, post prywatny poprzedza doniosłe, przełomowe momenty w życiu duchowym człowieka, służy jako ekspiacja za grzechy i stanowi stadium przygotowawcze na przejęcie Objawienia. Mojżesz przebywa z Panem na górze Synai 40 dni i 40 nocy, nie jedząc chleba i nie pijąc wody i w tym czasie otrzymuje tablice z 10 przykazaniami — Exod. 34,28. Deut. 9,9. Tenże Mojżesz na widok grzechu bałwochwalstwa swego ludu pada przed Panem i jak przedtem, w ciągu 40 dni i 40 nocy, nie je chleba i nie pije wody — Deut. 9,18. Prorok Daniel w modlitwie i poście zwraca się do

Boga z prośbą o miłosierdzie nad świątynią, Jerozolimą i ludem i dostępuje błogosławieństwa wizji oraz audycji, które „uczą go rozumienia tajemnicy" — Dan. 9,3-22. Innym razem przez trzy tygodnie „nie je smacznego chleba ani mięsa, nie pije wina i nie namaszcza się olejkiem" i znowu przeżywa wizję łącznie z audycją, które go krzepią i pocieszają — Dan. 10,2-19. Jak widać z zachowania się i postępowania Mojżesza i Daniela, post kształtuje odpowiednio ich psychikę i przygotowuje ją na godne przyjęcie Objawienia Bożego w różnorodnych jego formach. Zresztą, post prywatny, bez względu na przyczyny i racje, które go ustanawiały, niezależnie do okoliczności, w jakich był sprawowany, w ideologii Starego Testamentu posiadał charakter religijny, gdyż miał na celu zbliżenie do Boga i poparcie zanoszonej do Niego prośby o miłosierdzie, pomoc bądź inny jakiś dar łaski.

Podobny charakter nosił post ogólny, o którym już wyżej powiedzieliśmy, że cechowała go obowiązkowość, przymus, w przeciwieństwie do prywatnego postu, który był dobrowolny [1]). Władza kierownicza, rządząca — w okresie niepodległości król — ustanawiała obrzędy postu i nakazywała całemu ludowi izraelskiemu post obserwować. Te posty obowiązywały w dniu pojednania, w czasie ogólnych plag posuchy, nieurodzaju, zarazy bądź niebezpieczeństwa wojny, a po niewoli babilońskiej, w rocznice narodowych nieszczęść i klęsk. Przede wszystkim, dbano o sprawowanie postu w dniu pojednania. Pamiętano ogólnie, że zakon Mojżeszowy obowiązywał wszystkich po wsze czasy, aby dzień pojednania święcili i w dniu tym pościli — Lev. 16,29-31. 23,27-32. Num. 29,7. I to był początkowo jedyny, przepisany przez prawo, obowiązujący post ogólny, a potem główny post w serii następnych, ustanowionych postów zbiorowych, zwany krótko: wielkim postem (soma rabba). Post był tak ściśle związany z dniem po-

---

[1]) R. G. G. II Aufl. 1 Band. Tübingen 1927, str. 574 — 575.
Strack Billerbeck. 4 Band. München 1928, str. 77 — 94.
Realencykl. f. prot. Theol. u. Kirche. 5 Band. Leipzig 1898, str. 768 — 780.
Kaiser: Die Bergpredigt d. Herrn. Leipzig. 1901, str. 4.
Schneller: Die Bergpredigt. Leipzig. 1924 str. 87 — 88.

jednania i tak charakterystyczne na nim wycisnął piętno, że Józef Flawiusz nazywa ten historyczny, święty dla Izraela dzień — dniem postu — ἡ ἡμέρα τῆς νηστείας bądź wprost postem — ἡ νηστεία[1]). I Filon określa okolicznościowo dzień pojednania przez post — ἡ νηστεία ", aczkolwiek posługuje się również inną nazwą[2]). W dniu tym cały lud izraelski stawał przed tronem Jahwy, w poczuciu skruchy i żalu za świadome i nieświadome grzechy względem Boga, za popełnione przewinienia wobec bliźnich, celem dokonania całorocznego rachunku sumienia, z błagalną prośbą o miłosierdzie, odpuszczenie win i pokój serca, a zewnętrznym wyrazem tej pokuty i chęci pojednania był właśnie ogólny, przymusowy post, obserwowany w ten sposób, że w ciągu 24 godzin powstrzymywali się od wszelkiej pracy, nie przyjmowali żadnego pokarmu ani napoju, nie myli się i nie czesali, nie namaszczali i nie przywdziewali obuwia. Niezależnie od ustanowionego przez zakon Mojżeszowy jednodniowego postu w roku, obwieszczano i nakazywano posty w czasie dotkliwych klęsk, jakie kraj nawiedzały, bądź wielkich niebezpieczeństw, które mu zagrażały. Jeśli ta klęska czy niebezpieczeństwo obejmowały tylko jedną z miejscowości względnie jakąś część kraju, post obowiązywał jedynie zainteresowaną ludność danego, dotkniętego terenu. Bogobojny lud izraelski pości przed rozstrzygającą bitwą z występnym pokoleniem Beniamina — Sędz. 20,26. Król Judy, Jozafat, „zapowiada post wszystkiemu ludowi Judzkiemu" — 2 Kron. 20,3 i błaga w świątyni Boga wespół ze swym ludem o odwrócenie od Jerozolimy niebezpieczeństwa, grożącego od strony Ammonitów i Moabitów — 2 Kron. 20,1-30. Prorok Joel przepowiada bliskość sądu Pańskiego i wzywa lud żydowski do upamiętania oraz postu — Joel 1,14. 2, 12.15. Prorok Jeremiasz poleca Baruchowi odczytanie grożące-

---

[1]) Emil Schürer: Geschichte d. jüd. Volkes... III u. IV Aufl. 1 Band. Leipzig 1901. str. 298, uw. 23.

Adolf Schlatter: Die Theol. d. Jud. Gütersloh. 1932, str. 121.

Józef Flawiusz świadczy o „trzech świętach każdego roku i dniu postu" — A. 18,94 i powiadamia, że Pompejusz zdobył świątynię „w dniu postu" — A. 14,16 i Herod Jerozolimę — „w święto postu" — A. 14,487.

[2]) Adolf Schlatter: Die Theol. d. Jud. Gütersloh. 1932, str. 121. uw. 1.

go zwiastowania zgromadzonemu w Jerozolimie ludowi, któremu za panowania Joakima „zapowiedziano post przed twarzą Pańską" — Jerem. 31, 9.6. Najczęściej poszczono za grzech ludu jako właściwą przyczynę istniejącej niedoli społeczno-politycznej — 1 Sam. 7, 3-6. Ezdr. 10,6. Neh. 9,1-2. Dan. 9,3-5. Poszczono też po powzięciu jakiejś ważnej decyzji w nadziei, że Bóg udzieli pomocy i pobłogosławi realizacji postanowienia. Ezdrasz nakazuje post emigrantom przed wyruszeniem w drogę do ojczystego kraju — Ezdr. 8,21-23. Estera poleca Mardocheuszowi ogłoszenie postu na intencję szczęśliwego wyniku zamierzonej audiencji u króla — Est. 4,12-17. Od czasów niewoli babilońskiej obchodzono w postach rocznice klęsk narodowych. Zachariasz w 8,19 podaje, że czyniono to czterokrotnie w roku. Por. Zach. 7,3-5. Izaj. 58,3-5. Jeśli uświadomimy sobie najdawniejszy post w dniu pojednania, to należy ustalić, że żydostwo zaraz w początkowym okresie swego ukonstytuowania się na terenie Palestyny znało i obserwowało pięć postów w roku. Posty w dniach żałoby narodowej były manifestacją uczuć smutku i żalu z powodu grzechów, popełnionych przez poprzednie pokolenia, przyznaniem, że nieszczęścia narodowe były zasłużone, a wina leżała całkowicie po stronie ludu, aktem uroczystego przyrzeczenia, że grzechy przeszłości już się nie powtórzą i że jak obecnie wykazują możność powstrzymania się od pokarmów i napojów, tak i w przyszłości okażą zdecydowanie negatywną wolę wobec grzechów swoich praojców.

W związku z ogólnymi postami i ze względu na egzegezę naszego tekstu, interesuje nas forma sprawowania postu. Odgłosem trąb podawano do publicznej wiadomości, że post ogólny, przymusowy się rozpoczyna [1]). A rozpoczynał się na ogół o rannej porze dnia i kończył — o wieczornej. Sędz. 20,26. 1 Sam. 14,24. 2 Sam. 1,12. Jerem. 36,6. Na ogół — ponieważ zdarzało się, że poszczono z rzędu kilka dni, oczywiście tylko od rana do wieczora — 1 Sam. 31,13. Por. 2 Sam. 3,35, chociaż Estera według

[1]) Realenc. f. prot. Theol. u. Kirche — 5 Band. Leipzig. 1898, str. 769—770. 770.

Schürer: Gesch. d. jüd. Volkes... 2 Band. III Aufl. Leipzig. 1898. str. 450.

swej księgi 4,16 nakazuje Żydom post ścisły, trwający trzy dni bez przerwy. Post Daniela trwał trzy tygodnie, ale polegał na tym, że nie jadł smacznego chleba ani mięsa i nie pił wina — Dan. 10,2—3. O Judycie świadczy księga apokryficzna jej imienia, że pościła stale, z wyjątkiem sabatów oraz innych świąt domu Izraela — Jud. 8,6. a psalmista uskarża się, że z powodu postu opadł z ciała i z sił — Ps. 109, 24. Post obchodzono w nastroju smutku i żalu, z poczuciem rezygnacji, a zewnętrznym wyrazem tych stanów duszy ludzkiej była zbolała mina i służalcze gesty, zaniedbana odzież i ogólny, żałosny wygląd. Najczęściej spotykamy się w obrzędach postów, o których świadczy Stary Testament, z zaniedbaniem w okryciu. Zdejmowano szaty odświętne czy codzienne, przywdziewano żałobne i obsypywano się popiołem, przyoblekano worem, nieraz rozdzierano posiadaną odzież, podkładano wór i podścielano popiół — Izaj. 58,5. Neh. 9,1. Dan. 9,3. Est. 4,3. 1 Król 21,27. Joel 2,13. Już z fragmentów Starego Testamentu, wymienionych na początku, a przytoczonych na dowód istnienia prywatnych i ogólnych postów, można było wywnioskować, że zmieniona odzież, wór i popiół, smutna mina i ociężały gest stanowiły charakterystyczne akcesoria sprawowanych postów.

Prorocy występują przeciwko zwyczajowym, zewnętrznym objawom postu i zwalczają przekonanie ludu, że na obrzędach ich postów może spocząć upodobanie Boga. Więcej, bo poddają krytyce teorię i praktykę dotychczasowych postów, które się sprzeciwiają istotnym założeniom oraz celom, i nadają im „inne, religijne i moralno-społeczne znaczenie" [1]).

„Rozedrzyjcie serca wasze, a nie szaty wasze
i nawróćcie się do Pana, Boga waszego,
bo on jest łaskawy i miłosierny..." Joel 2,13.
Czyż taki jest post, który upodobałem sobie?
Dzień, w którym człowiek trapi duszę swoją?
że zwiesi jako sitowie głowę swoją,

[1]) Ks. prof. J. Szeruda: Pobożność pror. St. Testamentu. W-wa, 1933 str. 24.

a wór i popiół sobie podściele?
Czyż to nazwiesz postem i dniem przyjemnym Panu?
Ale to jest post, który sobie upodobałem:
Rozwiązać pęta bezbożności,
rozerwać więzy jarzma,
wypuścić uciśnionych na wolność
i abyście wszelkie jarzmo złamali.
Ułamać łaknącemu chleba twego,
i abyś ubogich wygnańców wprowadził do domu;
gdy zobaczysz nagiego przyodziej go,
a przed bliźnim swoim nie ukrywaj się"...

Izaj. 58, 5—7.

Prorok Zachariasz posuwa się jeszcze dalej i przez postawienie ludowi w imieniu Boga zasadniczego pytania: czyż mnie, mnie, mówię, pościliście? a gdy jecie lub pijecie, czyż nie sobie jecie i nie sobie pijecie? pozbawia post pozytywnej treści i neguje jego wartość religijną — Zach. 7,5—6. Już Faust Socyn w swej niedokończonej egzegezie „kazania na górze", w związku z jego partią o poście, zwrócił między innymi uwagę na ostatnio przytoczone dwa fragmenty Starego Testamentu: Izaj. 58 i Zach. 7, które na ogół post dyskwalifikują, zwłaszcza post w zwyczajowych praktykowanych formach [1]).

Niemniej jednak zwyczaj postu utrzymał się w religijności Izraela, a po niewoli babilońskiej nabierał w teologii żydostwa coraz większego znaczenia aż wreszcie osiągnął pozycję omal równorzędną z modlitwą oraz jałmużną, w każdym razie łącznie z nimi decydującą o znamiennych i zasadniczych objawach synagogalnej pobożności. Józef Flawiusz informuje o różnorodnych postach żydostwa: stałych i doraźnie ustanowionych, o ich obchodzie i religijnym znaczeniu, a w sprawozdaniu z misyjnej działalności diaspory podaje, że żydowskie zwyczaje religijne, między innymi post, były znane i przychylnie traktowane w całym ówcze-

[1]) Bibl. Fratr. Polon. Irenopoli 1656. Conc. Chr. explic. str. 63—64.

snym świecie pogańskim, wśród Greków i barbarzyńców[1]). Istotnie. Poganie wiedzieli o postach żydowskich. Sprawowanie ich zwróciło na siebie specjalną uwagę pogan. W Rzymie za czasów Augusta, uważano post za charakterystyczny obrzęd pobożności żydowskiej. W zachowanym u Swetoniusza ustępie listu pisze August, że owego dnia „pościł jak Żyd w sabat" [2]). Wprawdzie informatorzy pogańscy, zarówno August, jak inni, byli w błędzie, skoro utrzymywali, że Żydzi pościli w sabat, gdyż właśnie w sabat post był wzbroniony — Jubil. 50,12. Judyt. 8,6 — a ich błędne mniemanie było, prawdopodobnie, oparte na spostrzeżeniu względnie przykazaniu, że nie wolno było w sabat przygotowywać jedzenia, ale to pewna, że post należał do powszechnych i zarazem znamiennych zjawisk w życiu religijnym zbiorowego żydostwa w ogóle, a każdego bogobojnego, wiernego Żyda w szczególności [3]). Oprócz postu, który w myśl przykazania zakonu obowiązywał cały lud w dzień pojednania, obchodzono publiczne przymusowe posty w rocznice nieszczęść narodowych i podczas ciężkich nawiedzeń i klęsk, jakie spadały na kraj i ludność. Poza tym, istniały wśród żydostwa, w kraju oraz diasporze, pewne ugrupowania i związki, np. esseńczyków i terapeutów, którzy kultywowali posty[4]). Wiemy również z ewangelii synoptycznych, że faryzeusze oraz uczniowie Jana Chrzciciela często pościli — Mat. 9,14. Mrk. 2,18. Łuk. 5,33. Zresztą, piśmiennictwo żydowskie świadczy w dostatecznej mierze o licznych, ogólnych i prywatnych postach żydostwa. Z literatury żydowskiej możemy się też dowiedzieć, że post żydowski, podobnie jak w Izraelu, był wy-

---

[1]) Schürer: Gesch. d. jüd. Volkes. 3 Aufl. 3 Band. Leipzig 1898. str. 116.
Schlatter: Die Theol. d. Jud. Gütersloh. 1932. str. 120—122.

[2]) Schlatter: Geschichte Israels. 2 Aufl. Stuttgart 1906. str. 224.

[3]) O. Holtzmann: Neut. Zeitg. 2 Aufl. Tübingen. 1906. str. 350.
Schlatter: Die Theol. d. Judentums. Gütersloh. 1932, str. 120—122.
Bousset: Die Rel. d. Jud. 3 Aufl. Tübingen. 1926, str. 179—180.
Kaiser: Die Bergpr. d. Herrn. IV. Leipzig. 1901. str. 4.
Elbogen: Der jüd. Gottesdienst. 2 Aufl. Frankfurt. 1924. str. 126—130.

[4]) Schlatter: Geschichte Israels... 2 Aufl. Stuttgart. 1906. str. 234—236.
Kaiser: Die Bergpr. d. Herrn. IV. Leipzig. 1901, str. 4.

razem żalu, pokuty i trwogi, łączył się ściśle z modlitwą i służył jako poparcie intencji modlitewnej przed Bogiem, miał na celu oderwanie człowieka od ziemskich spraw i przygotowanie go na duchowe przeżycie bądź Objawienie [3]). Lud pości w obawie przed grożącym niebezpieczeństwem, celem ubłagania Boga o ratunek — Jud. 4,9—13; wodzowie ludu płaczą i poszczą po otrzymaniu przykrej wiadomości od Barucha, który z polecenia Boga przepowiedział bliski upadek Jerozolimy oraz królestwa Judy — 1 Bar. Syr. 5,5—7; nieszczęśliwi emigranci żydowscy w Babilonii płaczą, poszczą i modlą się, ponieważ doniesiono im o wielkim nieszczęściu, jakie nawiedziło ich bratni naród w ojczyźnie — księga Barucha 1,3—5. Psalmista wielbi sprawiedliwego, świadczy o nim, że grzech nie ma miejsca w jego domu, a jeżeli nawet zbłądzi, to grzech swój gładzi postem i ascezą — Ps. Salom. 3,3—8. Można też przytoczyć odpowiednie miejsca z literatury apokryficznej i pseudepigraficznej na dowód, że post miał na celu poparcie modlitwy i przygotowanie Objawienia. Juda Makabejczyk wraz z swoimi braćmi i ludem pości, w nadziei, że Bóg wysłucha ich próśb, zmiłuje się, okaże pomoc i udzieli błogosławieństwa w obronnej walce przeciwko Syryjczykom — 1 Makk. 3,46—54. 2 Makk. 13,9—12. Estera poleca post Żydom w SuSan i sama pości, po czym błaga Jahwę w imieniu ludu żydowskiego oraz własnym o wybawienie z rąk prześladowców, którzy gotują im zagładę — Dod. do księgi Estery IV cz. 12—30. Por. Est. 4,16. Rafael, jeden z siedmiu świętych aniołów, poucza Tobiasza oraz jego syna, że chwalebna jest modlitwa z postem, miłosierdziem i sprawiedliwością — Tob. 12,8. Salatiel, zwany Ezdraszem, przeżywa kilka wizyj, a każda z nich jest poprzedzona postem — 4 Ezdr. 5,13—20. 21. 6,31. 35. 9,23—28. 12,51. Baruch dostępuje łaski Objawienia, przejmuje słowo Boże, które dysponuje osobą jego oraz Jeremiasza i wtajemnicza w eschatologię, ale przed przeżyciem i audycją płacze, boleje i pości siedem

[3]) Bousset: Die Rel. d. Jud... 3 Aufl. Tübingen. 1926. str. 179.

dni — 1 Syr. Bar. 9,1—2. 10,1—3. 12,5. 13,1—2. 20,4—6. 21, 1—3. 43,3. 47,1—30 [1]).

Rekapitulując stwierdzamy, że posty były znane i praktykowane zarówno w pobożności staro-testamentowej, jak żydowskiej. Dodać jeszcze należy, właściwie wyraźnie zaznaczyć, gdyż pośrednio uwydatniało się to już wielokrotnie w przytoczonych wyżej cytatach, że post w religii Starego Testamentu i żydostwa, w ciągu całych wieków, bez względu na swą genezę, rodzaj czy cel łączył się ściśle z modlitwą, a polegał na tym, że powstrzymywano się bądź od pokarmów i napojów w ogóle, bądź też od niektórych, najczęściej mięsa i wina.

Za czasów Jezusa żydostwo pościło często. Już wspomnieliśmy o tym, że w narodzie żydowskim istniały pewne związki i ugrupowania, które postom poświęcały znaczne okresy czasu i do postów odnosiły się z wyjątkową troskliwością. Niezależnie od tego, społeczeństwu żydowskiemu w razie posuchy, plagi, nieurodzaju czy jakiegoś innego nieszczęścia, ogłaszano obchód postu, który tradycyjnie przypadał na drugi i piąty dzień tygodnia i mógł być przedłużany oraz zaostrzany. Poza tym, sprawowano w żydostwie często i chętnie posty prywatne, dobrowolne. Pobożny Żyd, pragnąc osiągnąć możliwie wysoki stopień doskonałości i zagwarantować sobie poczesne miejsce w przyszłym królestwie mesjanicznym, zobowiązywał się dobrowolnie do przestrzegania długotrwałych postów, które obejmowały w ciągu całego roku przeważnie dwa dni w tygodniu, a nieraz każdy dzień, z wyjątkiem świąt, sabatów i dni, poprzedzających sabaty względnie święta. Wiadomo nam z ewangelii Łukasza: z 18,12, że faryzeusz pościł dwa razy w tygodniu i to uważał za tytuł do zasługi wobec Boga i z 2,37, że Anna prorokini obserwowała permancyjne posty, które w połączeniu z modlitwami składały się na stałą, w świątyni sprawowaną, służbę Bożą. Wiadomo nam również: z Test. 12 patr. XI. Test. Józefa, księgi pseudepigra-

---

[1]) O. Holtzmann: Neut. Ztgesch. 2 Aufl. Tübingen. 1906, str. 350—352. Bousset: Die Rel. d. Judent... 3 Aufl. Tübingen. 1926, str. 179—180.

ficznej, pochodzącej z I wieku po Chr.[1]), że Józef pościł przez 7 lat, i z księgi apokryficznej Jud. 8,6, pochodzącej z walk Makabejskich[2]), że Judyta przez cały czas, gdy była wdową, z wykluczeniem sabatów i świąt, pościła stale.

Jezus znał posty swego ludu: obowiązkowe i dobrowolne, publiczne i prywatne. Widać to, chociażby, po krytyce, jakiej poddał post żydowski w trzech, obecnie egzegezowanych wierszach szóstego rozdziału ewangelii Mateusza. Zresztą, trudno sobie wprost wyobrazić, ażeby jeden z podstawowych obrzędów żydowskiego nabożeństwa zbiorowego bądź indywidualnego mógł ujść uwagi Jezusa, który tak bacznie i troskliwie obserwował wszelkie odruchy i przejawy religijnej duszy ludzkiej. Niewątpliwa rzecz, że Jezus znał teorię i praktykę postów żydowskich, wiedział, że były często sprawowane, ale — jak można wywnioskować z ewangelicznego zwiastowania Jezusa oraz Jego działalności — nie podzielał powszechnego poglądu co do potrzeby i konieczności postów ze względu na dobro i dynamizm życia religijnego. Wprawdzie ewangelie: Mateusza 4,2 i Łukasza 4,2 informują o 40 dniowym poście Jezusa po chrzcie, ale poza tym nie słyszymy z ewangelij[3]), żeby Jezus pościł i nakazywał post uczniom swoim. Przeciwnie. Jadł i pił, nie krępując się rytualnymi przepisami żydostwa, i z taką swobodą poruszał się na tym odcinku życia, że naraził się nawet na zarzut, iż zanadto je i pije — Mat. 11,19. Łuk. 7,34. A kiedy faryzeusze i uczniowie Jana, którzy, jak ewangelia Łukasza 5,33 zupełnie wyraźnie zaznacza w textus receptus, a ewangelia Mateusza 9,14 w niektórych kodeksach, że pościli często — πολλά πυκνά — zgorszeni liberalizmem Jezusa oraz Jego uczniów, zadali pytanie: dlaczego Twoi uczniowie nie poszczą, Jezus odpowiada, że obecnie, w związku z Jego osobą, jest okres wesela, mesjanicznej radości, a post przecież jest

[1]) Sellin: Einl. in. d. Alte Test. 5 Aufl. Leipzig. 1929. str. 164.
[2]) Sellin: Einl. in d. Alte Test. 5 Aufl. Leipzig. 1929. str. 159—160.
[3]) W każdym razie trudno byłoby ks. prof. Archutowskiemu o dowody na uzasadnienie swego twierdzenia, że „owszem Chr. P. sam często pościł"... — ks. Archutowski: Kazanie... str. 101. Jeszcze trudniej byłoby Augustowi Reatz: Jesus Christus. 2 i 3 Aufl. Freiburg 1925, str. 298.

oznaką smutku i żałoby. Z odpowiedzi Jezusa, zilustrowanej w dodatku dwoma podobieństwami o nowej łacie i młodym winie, zamieszczonych we wszystkich trzech ewangeliach synoptycznych — Mat. 9,14—17. Mrk. 2,18—22. Łuk. 5,33—39. należy wysnuć wniosek, że post jest zbędny w pobożności mesjanicznego eonu. W naszym tekście, który obecnie mamy zamiar wyjaśnić, post ani jest nakazany ani zakazany, jest tylko stwierdzone, że słuchacze Jezusa poszczą, ale poszczą źle, gdyż motywy postów są fałszywe, ich forma zniekształcona, a cel chybiony. Jakie im przyświecały motywy przy ustanawianiu postów, na czym polegały uchybienia w obchodach postów, które Jezus poddał krytyce i zakwalifikował jako bezwartościowe i bezskuteczne pod względem religijnym, to postaramy się uwypuklić zaraz w pierwszym wierszu omawaniego fragmentu, szesnastym, do którego egzegezy obecnie przystępujemy.

„A gdy pościcie, nie bądźcie posępni jak obłudnicy; zniekształcają bowiem twarze swoje, aby pokazać się ludziom, iż poszczą. Zaprawdę powiadam wam: otrzymali zapłatę swoją". Zasadnicze myśli, zawarte w wierszu szesnastym uwydatnią się tym wyraźniej, im dokładniej zobrazujemy sobie tło i zewnętrzne objawy oraz warunki ówczesnych postów żydowskich. Przede wszystkim, należy sobie uświadomić, że Jezus bierze pod uwagę i poddaje krytyce prywatne, dobrowolne posty Żydów. Wszak zewnętrze przejawy postu: ujemne, bo obłudne, które opisuje w. 16 i dodatnie, bo szczere, które przedstawiają dwa następne wiersze 17 i 18, świadczą zupełnie przekonywająco, że Jezus podejmuje rozważania nad prywatnym, dobrowolnym postem. Nie mógł mieć na myśli ogólnych, przymusowych postów, obchodzonych z racji bądź to dnia pojednania, bądź też nieszczęść krajowych, gdyż wtedy istniała tradycyjna jednolitość formy, którą należało zachować, a możność i chęć manifestacji szczególnych objawów osobistej pobożności, o której mowa w naszym tekście, zwłaszcza wierszu szesnastym, nie wchodziły w rachubę. To jedna rzecz, którą ustalamy ze względu na egzegezę: Jezus omawia kwestię postu prywatnego, jak przedtem omawiał indywidualną

modlitwę i jałmużnę. Druga rzecz, którą z tychże samych egzegetycznych względów należy sobie uwidocznić, dotyczy formy sprawowania prywatnych postów żydowskich. Głównie chodzi o formę, w jakiej posty w rzeczywistości się ujawniały, ściśle się wyrażając: o sposób, w jaki poszczególny Żyd przestrzegał postu w praktyce, sposób, który jednocześnie świadczył o nieszczerości intencji, a zatem fałszywej genezie postu i zmierzał do samolubnej chwały, a zatem do celu przelotnego i zmiennego. Nakreślone — oczywiście w miarę możności i potrzeby — formy obchodu postów żydowskich umożliwią nam zrozumienie negatywnego stanowiska Jezusa, zajętego w wierszu szesnastym, i pozytywnej konkluzji, określonej w drugiej połowie tekstu, w wierszach siedemnastym i osiemnastym. Na tle błędnych form prywatnych postów żydostwa uwypukli się odmienny, krańcowo przeciwny do dotychczasowych, sposób postu, polecony przez Jezusa i dający rękojmię osiągnięcia zamierzonych celów o doniosłej wartości.

Już mieliśmy sposobność zwrócenia uwagi na zewnętrzne akcesoria, związane z obchodem staro-testamentowych postów, i na krytykę, z którą wystąpili przeciwko podobnym objawom zakonnej pobożności prorocy. Mimo to, że krytyka proroków była ostra i zdecydowanie negatywna, post w dotychczas praktykowanych formach przeszedł do pobożności żydowskiej i utrzymał się w niej do czasów Jezusa, a nawet ilościowo i jakościowo rozwinął. Zależnie od rodzaju, a właściwie stopnia surowości postów zachowywano formy, w jakich zgodnie z tradycją oraz przepisami powinien był ujawnić się. Istniały w żydostwie lekkie posty, podczas których wolno było myć się, czesać i namaszczać różnymi pachnącymi olejkami. Istniały też ściślejsze posty, które na to nie pozwalały. Istniały wreszcie jeszcze surowsze posty, kiedy zabraniano nie tylko odświeżających i upiększających zabiegów, ale żądano wyrzeczenia się innych, mniej czy więcej przyjemnych czynności, nawet zaniechiwano wzajemnych pozdrowień [1]). Księ-

[1]) Schürer: Gesch. d. jüd. Volkes im Z... 3 Aufl. 2 Band. Leipzig 1898. str. 490.

ga Thaanith 1,6 udzielała Żydom napomnienia, żeby nie pozdrawiali się podczas publicznych postów, ustanawianych i obchodzonych w celu ubłagania Boga o deszcz. Poszczególny Żyd przejął to napomnienie, obowiązujące w ogólnych postach, i w przesadnej gorliwości stosował się doń w prywatnych, dobrowolnych postach. Stan rzeczy wytworzył się tego rodzaju, że faryzeusze i podlegające jego wpływom żydostwo obserwowali posty w możliwie najsurowszym wykonaniu. W oznaczonym czasie nie przyjmowali kąpieli, nie myli się ani czesali, nie nacierali ciała maścią ani olejkiem, przywdziewali specjalną, z twardego, szorstkiego materiału, w formie worka, skrojoną odzież, zdejmowali obuwie, siadali w popiele, którym sobie w dodatku głowy przysypywali, rezygnowali z towarzyskich i obywatelskich praw oraz obowiązków: nie zaręczali się, nie wstępowali w związki małżeńskie, nawet nie pozdrawiali się nawzajem i nie składali sobie życzeń, w ogóle zachowywali się wstrzęmięźliwie we wszystkich dziedzinach życia, zwłaszcza seksualnej. Wprawdzie oficjalna teologia żydowska, jak poprzednio prorocy, podkreślała często, że post stanowi wyraz szczerego smutku i żalu i że bez pokuty oraz postanowienia poprawy życia jest z p. w. religijnego bezwartościowy, ale w opinii ludu i w ogólnej praktyce kładziono szczególny nacisk na manifestację zewnętrznych objawów postu, tak dalece, że do nich w gruncie rzeczy post redukowano i w nich upatrywano jego istotę. To jest, zresztą, nieuchronny los wszelkiej zakonnej pobożności — jak poucza historia religij — że oderwana od podstawy łaski Bożej, pozbawiona tchnienia Ducha Bożego, przeradza się w zwykłe formalne obrzędy i zbacza na manowce, które coraz bardziej oddalają człowieka od Boga, a w konsekwencji przecinają z Nim wszelką łączność.

Formalizm opanował prywatne posty żydostwa. Jezus, idąc po linii pobożności prorockiej, wystąpił w swym kazaniu przeciwko formalizmowi postów, który ujawniał się metodycznie, z preme-

---

Paul Fiebig: Jesu Bergpredigt. Göttingen 1924. str. 120.
Bischoff. Jesus und die Rabbinen. Leipzig. 1905, str. 82—83.
Strack-Billerbeck. 4 Band. str. 103—106.

dytacją i niweczył błogosławieństwo szczerej pobożności. O tym, w jaki sposób to uczynił, świadczy wiersz szesnasty: „a gdy pościcie, nie bądźcie posępni jak obłudnicy; zniekształcają bowiem twarze swoje, aby pokazać się ludziom, iż poszczą. Zaprawdę powiadam wam: otrzymali zapłatę swoją — ὅταν δὲ νηστεύητε, μὴ γίνεσθε ὡς οἱ ὑποκριταὶ σκυθρωποί ἀφανίζουσιν γὰρ τὰ πρόσωπα αὐτῶν ὅπως φανῶσιν τοῖς ἀνθρώποις νηστεύοντες ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἀπέχουσιν τὸν μισθὸν αὐτῶν".

Analogia rzeczowa i formalna wiersza szesnastego w stosunku do poprzednich symetrycznych wierszy: drugiego i piątego, traktujących o jałmużnie i modlitwie, jest aż nadto widoczna. Podobne motywy przyświecają wszystkim trzem czynnościom religijnym; identyczna nagroda je koronuje. Wskutek tego egzegeza wymienionego wiersza jest w znacznej mierze ułatwiona. Pewną trudność nastręczają znajdujące się obok siebie w tekście: przymiotnik — σκυθρωπός i czasownik ἀφανίζω. Należy teraz nimi się zająć i ich znaczenie pojęciowe ustalić. Naprzód przymiotnika „σκυθρωπός". Przymiotnik „σκυθρωπός" składa się z: σκυθρός = niechętny oraz ὤψ = twarz i znaczy posępny, smutny, przybity, wyglądający bądź spoglądający niechętnie, smutnie, ponuro, groźnie [1])=vultu moestitiam ostendens, tristis. W tym znaczeniu spotykamy się z przymiotnikiem σκυθρωπὸς w apokryficznej księdze Syracha 25, 23: smutek bije z twarzy męża, który ma złą żonę — ...πρόσωπον σκυθρωπόν... γυνὴ πόνηρά [2]), w pseudepigraficznej księdze Test. 12 patriarchów II Test. Symeona 4: ojciec widzi swego syna w ponurym nastroju —ὅτι ἑώρα με σκυθρωπόν — więc pyta go o powód smutku[3]), a w Nowym Testamencie, tylko dwukrotnie: poza wierszem, który analizujemy, jeszcze jeden raz w ewangelii

---

[1]) Benseler: Griech.-Deutsch Schul-Wört. 3 Aufl., str 716.
Weissmann: Gr-russk. słowar. Izd. 4, str. 1140.
Strack-Billerbeck. 1 Band., str. 426.

[2]) Huber: str. 131.
Septuaginta L. v. Ess Lipsiae 1924 str. 703.
E. Kautzsch: Die Apokr. I Band. str. 362.

[3]) Strack-Billerbeck. I Band. str. 426.
E. Kautzsch: Die Apokr. u. Pseud. d. A. T. II B. str. 464.

Łukasza 24, 17, gdzie jest wzmianka o uczniach, podążających do Emaus, którzy spotkani i zapytani przez Chrystusa, zatrzymali się i przystanęli, spoglądając smutnie i posępnie na przygodnego towarzysza podróży — καὶ ἐστάθησαν σκυθρωποί[4]). Józef Flawiusz posługiwał się również przymiotnikiem σκυθρωπός oraz czasownikiem σκυθρωπάζειν, nadając im identyczne znaczenie[5]). Znacznie trudniej przychodzi nam określenie treści pojęciowej następnego słowa, czasownika ἀφανίζω. 'Αφανίζειν posiada kilka znaczeń. Huber ustala ich trzy rodzaje: 1) usuwać z widoku, ukrywać, uniemożliwiać poznanie przez to, że się twarz zakrywa — por. 2 Sam. 15,30. Jerem. 14,4. Est. 6,12; 2) zniekształcać, pozbawiać naturalnej świeżości i czystości przez to, że się coś brudzi albo czegoś nie myje; 3) psuć, niszczyć, unicestwiać — Mat. 6,19. Papyr. W formie pasywnej użyte ἀφανίζειν znaczy ginąć, znikać a zatem odpowiada treści pojęciowej skonkretyzowanej w punkcie trzecim — Acta 13, 41. Por. Habak. 1, 5. Jak. 4, 14. Józef Flawiusz posługuje sę wielokrotnie przymiotnikiem ἀφανής, określając takich, którzy są niewidzialni, którzy nie ukazują się, których odkryć i odnaleźć nie można, a czasownikiem ἀφανίζειν oznacza czynność, mającą na celu usunięcie kogoś bądź czegoś z widoku, często przez zniszczenie, unicestwienie[1]). To ostatnie znaczenie, które Józef Flawiusz nadaje czasownikowi ἀφανίζειν, a które notuje p. 3 i nasuwają w Nowym Testa

---

4) Schmoller: Handkonk. Stuttgart. 6 Aufl. str. 431.
W. Bauer Wört. z. N. T. Giessen 1928 str. 1216.

5) Schlatter: Der Ewang. Matth. str. 218 — 219.

6) Huber: Die Bergpredit. Göttingen 1932, str. 131.
Por. W. Bauer: Wört z N. T. Giessen 1928. str. 196.
Schlatter: Der Ev. Matth. str. 219.
Klostermann: Handb. z. N. T. str. 201.
O. Holtzmann: Das N. T. str. 107.
Bengel: Gnomon. 4 Aufl. Leipzig 1932. str. 48.
Bengel: Gnomon N. T. Ed. oct. Stuttg. 1915. str. 51.
J. Weiss: Die Schriften d. N. T. 1 Band. str. 283.
Meyer: Komm. über d. N. T. 1 Abt. 1 Hälfte str. 173.
Tiling: str. 57.
Ks. prof. Szczepański: str. 35.
Bornhäuser: str. 143, 144.

1) Schlatter: Der Ev. Matth. str. 219.

mencie: Mat. 6, 19. Acta 13, 41. Jak. 4, 14 z naszych egzegetycznych rozważań musi być wyłączone. Nie podobna nawet na chwilę przypuścić, ażeby ludzkie twarze, o tkórych świadczy wiersz szesnasty, że je ἀφανίζουσιν, mogły być niszczone, a co gorsza, unicestwiane. Ta możliwość nie ma w tekście rzeczowej podstawy, a zatem odpowiednia interpretacja omawianego czasownika jest wykluczona. Druga możliwość, która nadaje ἀφανίζουσιν znaczenie, ustalone pod p. 1 ma za sobą pewną rację natury historycznej, o tyle, że podczas postów zakrywano sobie twarz, ale przynależne tłumaczenie nie ma uzasadnienia w kontekście, właściwie, w następnych dwu wierszach, które przez swoje pozytywne wskazówki nie nasuwają przypuszczenia, że w wierszu poprzednim chodziło o ukrycie oblicza, aby było niewidoczne dla otoczenia, gdyż polecają namaszczanie głowy i mycie twarzy. Pozostaje więc jeszcze do rozpatrzenia trzecie znaczenie spod p. 2 i ewentualne zastosowanie go do wiersza szesnastego. To ostatnie wyjaśnienie wydaje nam się jeszcze najbardziej prawdopodobne. Twarze zniekształcano, właściwie mówiąc, zaniedbywano starań o ich zewnętrzny wygląd. Zaniedbanie polegało na tym, że twarzy nie myto, włosów nie czesano, więcej, bo głowy posypywano popiołem, oblicza brudzono, usiłując pozbawić ich naturalnej świeżości i normalnego wyglądu. Takiej wykładni domagają się następne dwa wiersze: 17 i 18, które stanowią antytezę do poprzedniego: 16, a które każą podczas postu umyć twarz i namaścić głowę, celem ukrycia przed okiem widzów smutku, żalu i pokuty, nurtujących w tym czasie głębie duszy ludzkiej. Taką wykładnię uzasadnia zwrot stylistyczny ἀφανίζουσιν... ὅπως φανῶσιν samego wiersza szesnastego, gdyż zaniedbanie wyglądu manifestowało w istniejących wówczas okolicznościach obchód postu i powodowało ujawnianie wewnętrznych stanów duszy, co przecież sprzeciwiało się duchowi prawdziwej religijności i musiało razić każdego, szczerze wierzącego i bogobojnego człowieka. Z chęci manifestacji postu, o której niezaprzeczenie świadczy wiersz 16 i z nakazu Jezusa dotyczącego mycia i namaszczania, o czym nie mniej wyraźnie mówią wiersze 17 i 18 wysnuwamy wniosek, że ἀφανίζειν należy ująć w znaczeniu,

ustalonym pod p. 2 i tłumaczyć: zaniedbywać, szpecić, zniekształcać.

Pozostałe terminy i pojęcia wiersza szesnastego już były analizowane i naświetlane w poprzednich dwu fragmentach, w związku z jałmużną oraz modlitwą — 6, 2. 5. Po raz drugi rozpatrywać ich nie będziemy. Zaznaczymy tylko sumarycznie, że Jezus kwalifikuje ujemnie dotychczasowe posty żydostwa, a wykonawców ich nazywa obłudnikami, którzy pragną błyszczeć przed ludźmi i nasycić swą próżność pełnym podziwu uznaniem, szacunkiem i pochwałą otoczenia. Oczywista, że taka rozmyślna manifestacja, żeby nie powiedzieć: demonstracja najświętszych uczuć smutku, pokuty i żałoby musiała wywołać zdecydowaną reakcję w czystej i szczerej duszy Jezusa, który przeciwstawił się obłudzie, ujawnionej w praktykowanych formach postu i przestrzegał przed zawodną, w najlepszym razie: krótkotrwałą nagrodą. Jezus nie czyni zarzutu tym, którzy w ten sposób poszczą, że są wyzuci z uczuć żalu czy pokuty t. zn., że zewnętrzne objawy postu nie odpowiadają wewnętrznym nastrojom duszy, ale ustala i podkreśla, że im idzie o to, ażeby przez swoje manifestacyjne zachowanie wywrzeć na widzach odpowiednie wrażenie i odurzyć się atmosferą pochlebstw. „Uznanie ludzi stanowi dla nich rzecz ważniejszą, niż samo dobre dzieło, nawet upodobanie Boże. Ono jest właściwą nagrodą, o którą zabiegają i na którą liczą”.[1])

Jezus poleca inny, odmienny sposób sprawowania postów. Jezus przenosi czynność postu prywatnego z płaszczyzny współżycia z ludźmi oraz egoistycznego zadowolenia i umieszcza ją w dziedzinie wyłącznie religijnej, która wyklucza postronne oko ludzkie, a obejmuje jedynie człowieka, który pości, i Boga, który na post reaguje. Swe polecenie co do sposobu obchodu postu ujmuje Jezus w drugiej, pozytywnej połowie tekstu, w wierszu 17 i 18: „ty zaś, poszcząc, namaść głowę swoją i umyj twarz swoją, abyś nie okazał ludziom, że pościsz, lecz ojcu twemu w ukryciu, a Ojciec twój, który dostrzega w ukryciu, odda ci — σὺ δὲ νηστεύων ἄλειψαί

1) Baumgarten: str. 68.
Jan Weiss: str. 283.

σου τὴν κεφαλὴν καὶ τὸ πρόσωπον σου νίψαι, ὅπως μὴ φανῇς τοῖς ἀνθρώποις νηστεύων ἀλλὰ τῷ πατρί σου τῷ ἐν τῷ κρυφαίῳ καὶ ὁ πατήρ σου ὁ βλέπων ἐν τῷ κρυφαίῳ ἀποδώσει σοι".

O drugiej, powyżej przytoczonej, pozytywnej połowie tekstu można powiedzieć to samo, co o pierwszej, negatywnej. Jak w pierwszej, negatywnej stwierdziliśmy, poza dwoma terminami, podobieństwo formalne i rzeczowe do symetrycznych wierszy z poprzednich fragmentów, tak w drugiej, pozytywnej musimy skonstatować daleko idącą analogię do odpowiednich wierszy, traktujących o jałmużnie i modlitwie. W wierszach 17 i 18 spotykamy analogiczne zwroty i pojęcia, co w symetrycznych wierszach: 3. 4. 6. Wobec tego egzegeza wymienionych wierszy nie nastręcza żadnych trudności. Chodzi tylko o wyjaśnienie rodzaju objawów, w jakich post powinien ujawnić się zgodnie z wolą Jezusa, gdyż objawy te zależnie od obrzędu wykazują różnice. „Ty zaś, poszcząc, namaść głowę swą i umyj twarz swoją". W Palestynie przeszło w zwyczaj, że Żydzi podczas uroczystości rodzinnych i narodowych, w okresach radości i wesela namaszczali głowy pachnącymi olejkami i lubowali się w ich miłym zapachu. Odświeżające oraz pachnące olejki i promieniująca twarz miały świadczyć o uczuciach radości, przenikających duszę ludzką. Jezus każe podczas postu umyć twarz i namaścić głowę, ażeby przed okiem widza mogły ukryć się: smutek, ból i pokuta, których zewnętrzny wyraz stanowi post. Postronne oko człowieka nie powinno spoglądać na zeszpecone oblicze i przykry wyraz twarzy, gdyż ponury widok odsłania przed nim duszę poszczącego wraz z jej żalem oraz bólem, co w konsekwencji powoduje wprawdzie podziw ze strony ludzi, ale pozbawia post elementów uroczej tajemniczości, szczerej prostoty i zasadniczej wartości. Doświadczenie życiowe poucza nas, że najmądrzej jest pokryć spokojnym wyrazem twarzy wewnętrzne uniesienie i że najlepiej jest ukryć pod osłoną radosnej miny i żywego gestu ponury nastrój znękanej i zbolałej duszy. Podobnie dzieje się w religijnym życiu. Błogosławieństwo doznań, przeżyć i czynności religijnych jest tym większe, im one bardziej są ugruntowane i odczute w głębi duszy, zespolonej z Bogiem,

a jednocześnie im staranniej są chronione przed profanacją nieczystych oczu i rąk ludzkich. Ochrona ta może przejawić się w różnych formach, między innymi — skoro idzie o kwestię postu — w tej, którą wskazuje nasz tekst: umycie twarzy i namaszczenie głowy. Czysty i odświeżony wygląd twarzy, który na ogół, w normalnych warunkach społecznego życia, stanowi wyraz wewnętrznej radości, może w odmiennych okolicznościach, w okresie postu, ukryć przed każącym okiem postronnych osób uczucia smutku i żalu wierzącej duszy ludzkiej, która wtedy, uwolniona od niebezpieczeństwa skażenia, może i powinna pielęgnować w atmosferze wyłącznej społeczności z Bogiem swe święte dobra religijne. Z tego bynajmniej nie wynika, że prawdziwy post musi łączyć się z odświętnym, radosnym wyrazem twarzy, namaszczeniem głowy i umyciem oblicza. Polecenie Jezusa nie stanowi bezwzględnie obowiązującej reguły. A gdyby w regułę przeszło i zostało spełnione co do słowa, to wytworzyłby się specyficzny typ pobożności o radosnej pokucie u podstaw, który zawierałby w sobie rażące przeciwieństwo i zarodek rozkładu na przyszłość. Wskazanie Jezusa miało na celu ochronę religijnego człowieka przed manifestacyjnym obchodem postu, obliczonym na doraźny efekt i egoistyczną chwałę. „Nie czyń nic nadzwyczajnego, bądź podczas postu takim, jak zawsze, ażeby post odbywał się w ukryciu”.[1]) I na tym polega właściwy sens i trwałe znaczenie słów Jezusa, zawartych w wierszach: siedemnastym i osiemnastym. „Precz z wszelką ostentacją, z wszelkim odsłanianiem pobożnych uczuć i pragnień, z wszelkim ubocznym zamiarem błyszczenia przed ludźmi podczas spełniania religijnych obrzędów! Wszystko ma być skierowane do Boga i odbywać się w słońcu Jego łaski; wszystko ma być starannie ukryte przed wzrokiem osób trzecich, by czystość i prostolinijność kierunku w górę i w głąb nie poniosły żadnego szwanku. Coś nadzwyczajnego, wprost cudownego dla mieszkańca wschodu i południa, coś z wnętrza wysokiej kultury ducha. A jednak nie wykwit kultury, lecz akt ścisłej łączności

---

[1]) Bornhäuser: Die Bergpredigt. str. 144.

i bliskiego współżycia z Ojcem niebiańskim, którego nosi się w głębi serca jako żywą i kierowniczą moc życiową. A jeśli sobie uświadomimy, jak dobroczynnie i skutecznie musiały te normatywne wskazania oddziałać na uczuciowe stany i kulturę form życiowych ludzkości, to wobec ogromu dziękczynnego uznania i podziwu dla głębokiego i czystego odczucia, a jednocześnie mocnego, bojowego wyrazu nikną wszelkie zastrzeżenia co do żydowskiego sposobu ujęcia tego śmiałego nakazu".[2])

Należy jeszcze dodać, że motywy i forma sprawowania postu, zalecone przez Jezusa, nie były obce również żydostwu. Świadczy o tym chociażby pseudepigraficzna księga Test. Józ. [3], rabiniczna księga Gen. rab.[4]). Tylko że odpowiednie myśli były wyrażane okolicznościowo i niknęły w gęstwiach tradycyjnie utartych przepisów oraz form, a realnych kształtów w życiu religijnym prawie że nie przyjmowały. Jezus ujął polecenie, dotyczące postu, w tej formie, że mogło zmusić do zastanowienia, uwydatnić się w pamięci, a w ślad za tym oczyścić motywy i skoncentrować całą rzeczywistość postu w jego genezie, przebiegu i celu jedynie i wyłącznie wokół Boga.

W końcu krótkie oświetlenie zagadnienia i praktyki postu w historii pierwotnego t. zn. organizującego się i późniejszego t. zn. zorganizowanego Kościoła chrześcijańskiego. Jezus, który jest głową Kościoła, postu nie ustanawiał i nie nakazywał. Nie łączył też postu z modlitwą i to ani w swym zwiastowaniu ewangelicznym ani w swym życiu religijnym.[1]) Tak często na dowód łączności postu z modlitwą przytaczany Mat. 17,21 i paralelny Mrk. 9,29 znajdują się tylko w niektórych kodeksach i to w odmiennej formie, a zatem nie mogą stanowić w tej kwestii argumentów uzasadniających i rozstrzygających. Nie znajdujemy też w ewangelii Jezusa zdania, któreby wskazywało na post jako na dzieło ludzkie, na którym spoczywa jakieś specjalne upodobanie Boże

2) Baumgarten. str. 68 — 69. Wolny przekład.
3) Huber: str. 131.
4) Bischoff: str. 83.
1) Wbrew temu, co twierdzi A. Reatz: Jesus Christus. Freiburg. 1925. str. 298.

i dzięki któremu człowiek zdobywa szczególną jakąś zasługę i osiąga wyższy stan świętości. Jezus, jak już podkreśliliśmy i jak to zupełnie wyraźnie zaznacza ewang. Mat. 11,19 — „je i pije", widocznie, bez postnych ograniczeń, skoro w przeciwieństwie do ascety Jana Chrzciciela naraża się ze strony zakonnego żydostwa na ciężki zarzut obżarstwa i opilstwa — Mat. 11,18-19. Broni swych uczniów przed oskarżeniem, że nie poszczą, tłumaczy, że pościć nie mogą, gdyż żyją w eonie mesjanicznej radości, co najwyżej dopuszcza możliwość postu po swoim odejściu — Mat. 9,14-15. Mrk. 2, 18-20. Łuk. 5,33-35, a w kazaniu na górze, jak widać z fragmentu, który wyjaśniliśmy, merytorycznie kwestii postu nie rozpatruje, wychodzi tylko z założenia istnienia postu i liczy się z tym obrzędem, przyjętym w żydostwie, krytykując jedynie sposób wykonania, który upatruje swój cel w nagrodzie doczesnej, a winien mieć na widoku nagrodę wieczną. Według Mat. 15,10-11 oraz par. Mrk. 7,14-15 Jezus każe przyjąć do wiadomości i zastosowania, że „nie to, co wchodzi do ust, plami człowieka, ale to, co wychodzi z ust, plami człowieka", skąd wniosek, że pokarm zaszkodzić pod względem moralnym nie może, a jakiekolwiek skrupuły co do ewentualnego jego spożywania są nieuzasadnione.

Mimo to, że Jezus postu nie nakazał, prachrześcijaństwo zwyczaj postu przyjęło. Skąd, czy od faryzeuszów, czy od uczniów Jana Chrzciciela, dokładnie nie wiadomo. Prawdopodobnie, że od uczniów Jana [2]). Czytamy w Dziejach Apostol. 9,9. 13,2-3. 14,23, że już apostoł Paweł w obliczu doniosłych wydarzeń swego życia pościł. Łącznie z nim pościli w przełomowych okresach własnego i zborowego życia inni aktywni pracownicy na polu misji chrześcijańskiej, których okolicznościowo zwano apostołami. Sam apostoł Paweł, aczkolwiek pisał w swych listach, że „królestwo Boże — to nie pokarm i napój, lecz sprawiedliwość, pokój i radość w Duchu Świętym" — Rzym. 14,17 i aczkolwiek upominał, że nie wolno „sądzić nikogo z powodu jedzenia lub picia" Kol. 2,16, to jednak stawiał zborownikom w Koryncie siebie oraz swych współpracowników za wzór prawdziwego życia chrześcijańskiego,

[2]) R. G. G. 1 Band. Tübingen. 1927. str. 576.

które upływało w wielkiej cierpliwości, w utrapieniach..., w uciskach..., w trudach..., w postach..."—2 Kor. 6,4-5. 11,27. Pierwsi chrześcijanie też pościli. Nie byli do postu zobowiązani, ale pościli.[1]). Didache (Doctr. apost.) 8,1 świadczy o poście chrześcijan, przestrzega przed obchodem postów łącznie z obłudnikami i napomina, by zamiast drugiego i piątego dnia w tygodniu pościli czwartego i szóstego. t. zn. w środę, kiedy postanowiono Jezusa zgładzić i w piątek, kiedy Go ukrzyżowano. Post poprzedzał chrzest — Did. 7,4, później też — komunię. Biskupi obwieszczali ogólny post w czasie niedoli.[2]) Jednodniowy post wszedł w zwyczaj przed Wielkanocą. Od 3 wieku poczynając poszczono przez cały Wielki Tydzień. Na przełomie 3 i 4 wieku obowiązywał już 40-dniowy post. Krótsze posty obchodzono przed Zielonymi Świątkami, świętem Narodzenia i Wniebowstąpienia Pańskiego. W związku z postępującą ascezą ujawniała się tendencja, by ilość postów zwiększyć i sposób sprawowania zaostrzyć. Taką tendencję można było zauważyć zarówno w Kościele zachodnim, jak wschodnim.[3])

Reformacja ustosunkowała się krytycznie do postów jako obrzędów życia religijnego. Luter w swym „Małym katechiźmie" w V cz. na pytanie: kto godnie przyjmuje sakrament ołtarza? — odpowiada, że „post... jest zaiste pięknym, powierzchownym zwyczajem, lecz ten tylko jest prawdziwie godnym i należycie przygotowanym, kto ma wiarę w słowa"... Jezusa.[4]) A Konfesja Augsburska w 26 artykule[5]), traktującym o rozróżnianiu pokarmów, wzywa do tego. ażeby cielesne ćwiczenie rozciągało się nie tylko na pewne dni, lecz na stałe. Ten punkt widzenia na kwestię postu przyjął się w Kościele Ewangelickim wszystkich wyznań. Post jako obrzęd o charakterze religijnym nie jest uwzględniany w dziele zbawienia. Nie obowiązuje wyznawców ewangelii, gdyż nie jest

1) Achelis: Das Christentum... 2 Aufl. Leipzig. 1925. str. 67.
2) R. G. G. 2 Band. Tübingen. 1928. str. 520.
3) Holl: Der Osten. II. Tübingen. 1928. str. 155 — 203.
4) Kaiser: Die Bergpredigt d. Herrn. IV. Leipzig. 1901. str. 6.
5) Według tłumaczonej i wydanej w Warszawie w r. 1912 Konfesji Augsburskiej — część druga — art. 5.

uświęcony przykazaniem Jezusa. Dla życia religijnego nie posiada zasadniczego znaczenia, co najwyżej pomocne. Może oderwać duszę ludzką od ziemskich spraw i cielesnych pożądań i skierować ją na tory rozważań o wiecznej prawdzie, ale na tym kończy się według ewangelickiej ideologii jego rola i znaczenie. Post nie pomnaża i nie pogłębia treści życia religijnego — to zależy od innych współczynników. Ale z tego nie wynika, żeby teoria Kościoła Ewangelickiego któregokolwiek z wyznań „występowała przeciwko postom" [1]) i zwalczała je. Przeciwnie. Post jako akt dobrowolnego wyrzeczenia się w wielu dziedzinach życia, jako zdecydowana gotowość opanowania własnego ja w jego naturalnych, często grzesznych objawach — znajduje zrozumienie i przyjęcie u członków wszystkich wyznań chrześcijańskich, nie wyłączając ewangelickich. To prawda, że żaden uświadomiony ewangelik nie będzie usiłował kształtować swe życie religijne przez umartwienia postów, nie będzie uprawiał nader surowej ascezy, która by mogła szkodzić ciału, a co jest rzeczą najważniejszą, nie będzie, poszcząc, sądził, że zdobywa wobec Boga jakieś szczególne zasługi, ale żaden też nie będzie dyskwalifikował postu jako środka wychowawczego i nie będzie pomniejszał jego znaczenia w walce z ułomnościami ciała i w dążności do ustalenia siły charakteru. Każdy może doświadczyć, a zatem przyzna, że post w najszerszym tego słowa znaczeniu wyświadcza prawdziwe dobrodziejstwo wierzącemu człowiekowi. Należy podkreślić, że post, ujęty w najszerszym tego słowa znaczeniu. Post bowiem polega nie tylko na ograniczeniu w spożywaniu mięsnych pokarmów. To ograniczenie jest wskazane przez medycynę i wprost nieodzowne dla zdrowia ludzkiego. „Medycyna dziś zgadza się w zupełności, że skaza moczanowa i wszystkie jej choroby, jak podagra, chiragra, reumatyzm, artretyzm, kamica nerkowa, pęcherzowa, żółciowa, dusznica i nerwowe: migrena, ischias są w pierwszym rzędzie z nadmiaru pokarmów białkowych (mięsnych)" [2]) Post obejmuje całokształt

---

[1]) Ks. Dr. Majewski: Higienia i etyka postu... W-wa 1936 str. 25.

[2]) Ks. Dr. Majewski: Higiena i etyka postu w świetle wiedzy. II. W-wa 1936 r. str. 16. Tam też podana literatura z zakresu medycyny. Przed wojną Dr. med. Wil-

życia i rozciąga się na wszystkie dziedziny, a zasadniczą jego cechę stanowi akt dobrowolnego wyrzeczenia się. Pościć — to znaczy wyrzec się wszelkich, szkodliwych dla człowieka pożądań i pragnień natury cielesnej bądź duchowej. Pościć — to znaczy nałożyć na siebie, dobrowolnie, w imię uszlachetnienia, pewne więzy, opanować własne, niższe ja i pokierować swym życiem w duchu zasad wyrobionej karności, szczerej skromności i skutecznej powściągliwości. „Nasz post — to ciche, wewnętrzne zadowolenie, nawet przy szczupłych dochodach. Bóg zrządzić raczył, że niejedna połać ziemi jest lichsza, niż inna, ale na lichej połaci wzrastają często najpiękniejsze kwiaty i najlepsze szczepy winne. Istnieją wyrzeczenia, na gruncie których wyrastają owoce sprawiedliwości. Post polega na tym, ażeby tu i ówdzie sobie czegoś odmówić i z odmówionego udzielić innym. To są ofiary postne, miłe Bogu. Chrystus stał się ubogi, abyśmy przez jego ubóstwo zostali wzbogaceni. Całe Jego życie było postem. Apostołowie są nazwani ubogimi, aczkolwiek wielu wzbogacają. Już prorok Starego Testamentu opisał nam ten post: „to jest post, który ja (Pan) obieram: odłamiesz głodnemu chleb, a tych, którzy są w niedoli, wprowadzisz do swego domu!". Spróbuj wyrzec się tego, co grozi twej duszy! Rozpocznij udzielanie pomocy innym, jeśli egoizm cię trapi! To jest nasz post, nasza ewangelicka pragmatyka postna, nie faryzejska, nie rzymska, nie wymuszona... Możemy wszystko, możemy jeść i pić, ale nie wszystko jest pożyteczne 1 Kor. 9,4. 6.12. 10,23. Możemy jedno i drugie, „być sytym i łaknąć, obfitować i niedostatek cierpieć" — Filip. 4,12. W ten sposób ćwiczył apostoł Paweł swe ciało, „aby, nauczając innych, sam nie został odrzucony" — 1 Kor. 9,27. Tak przedstawia się nasz post, przed wiekami ustanowiony, ale zawsze jeszcze aktualny i ważny".[1])

helm Wünsch wydał odezwę do ewangelicznego chrześcijaństwa, w której ze względu na zdrowie ludzkie wzywał miarodajne czynniki do tego, aby znowu wprowadziły posty: „Es muss daher an unsere evangelische Kirche, in der so viel gute Kräfte tätig sind, die Aufforderung gerichtet werden, die Fastensitte wieder einzuführen und damit der Volksgesundheit einen grossen Dienst zu erweisen" — Aufruf an die Evangelische Christenheit und Kirche zur Wiedereinführung der Fastensitte.

[1]) Kaiser: Die Bergpr. d. Herrn. IV. Leipzig. 1901. str. 8 i 9.
Por. Müller: Die Bergpredigt. Str. 240—241.

HISTORIA
REFORMACJI POLSKIEJ

w której

przedstawia się początki oraz rozwój zarówno zreformowanych, jako też antytrynitarzy w Polsce oraz w ziemiach sąsiednich

przez

STANISŁAWA LUBIENIECKIEGO

szlachcica polskiego.

W AMSTERDAMIE
U JANA AKONIUSZA
1685

Tłumaczył na język polski
oraz wstępem i uwagami zaopatrzył
Ks. prof. EDMUND BURSCHE

KSIĘGA PIERWSZA

WARSZAWA 1938

WSTĘP TŁUMACZA

W bieżącym 1938 roku mija trzysta lat od chwili, gdy przez zburzenie słynnej ongi szkoły w Rakowie rozpoczęła się w Polsce bezwzględna polityka eksterminacyjna w stosunku do Braci Polskich. I przedtem wprawdzie nie obywało się bez jaskrawych niejednokrotnie wystąpień, podyktowanych nienawiścią oraz fanatyzmem religijnym. Przecież na tym tle, począwszy już od roku 1574, dochodziło do gwałtów czy to przeciwko zborom ewangelickim w Krakowie, Wilnie lub Poznaniu, które burzone były przez rozfanatyzowany tłum, czy też przeciwko jednostkom poszczególnym i to nie tylko żyjącym, gdyż nie cofano się również przed powagą śmierci, a przy nadarzającej się sposobności bezczeszczono zwłoki zmarłych ewangelików. Posługiwano się przy tym łatwo zapalną młodzieżą, żaczkami szkolnymi lub akademickimi, którzy ślepym byli narzędziem w ręku swych duchownych przewodników. Oczywiście, że nie oszczędzano również Braci Polskich, z których już wówczas niejeden, zwłaszcza z pośród wybitniejszych, ucierpiał. Że wspomnę tu chociażby o kilkakrotnym napastowaniu w Krakowie czcigodnego już wówczas starca Fausta Socyna jeszcze pod koniec wieku XVI.

Wszystkie te wystąpienia tłumu oraz żaczków rozfanatyzowanych, jako też wszczęta wówczas polemika literacka, zmierzały przede wszystkim do podważenia owej magna charta nie tylko tolerancji, ale wręcz równouprawnienia religijnego, którą w Polsce ówczesnej niewątpliwie była konfederacja warszawska z roku 1573.

Od chwili jednak gdy w roku 1638 nieprzebierający w środkach atak przeciwników doprowadził do zniszczenia miasta i zburzenia szkoły w Rakowie, Bracia Polscy pozbawieni zostali naj-

ważniejszego ośrodka swojej pracy zarówno intelektualnej oraz kulturalnej, jako też organizacyjnej. Tak że śmiało rzec można, że upadek Rakowa w pewnej mierze przesądził już o dalszych losach Braci, i w konsekwencji swej doprowadził następnie do uchwał sejmowych z lat 1658 i 1659, których wynikiem było, że Bracia Polscy dnia 10 lipca 1660 roku zmuszeni zostali do opuszczenia granic ojczyzny swojej.

Lecz nim pomówimy o dalszych smutnych losach Braci Polskich, zatrzymajmy się pokrótce nad omówieniem znaczenia szkoły w Rakowie, słynnej ongi nie tylko w Polsce, ale i daleko poza jej granicami.

Szkoła ta założona została w Rakowie przez Jakóba Sienińskiego zaledwie w roku 1602, gdy już samo miasteczko Raków posiadało było pewne znaczenie w ruchu Braci. Miasto bowiem założone zostało już w roku 1569 przez Jana Sienińskiego, późniejszego wojewodę podolskiego, i niebawem też, skoro już w roku 1565 doszło było do ostatecznego rozłamu pomiędzy „ecclesia major" oraz „ecclesia minor", ten właśnie odłam polskiego ruchu reformacyjnego, skupiający w sobie różnorodne, radykalne niekiedy elementy antytrynitarskie, obrał był sobie Raków za główną swą siedzibę.

Tu więc w Rakowie osiada niebawem Grzegorz Paweł, po opuszczeniu przezeń Krakowa, tu spotykamy słynnego aptekarza krakowskiego Szymona Ronemberga, Raków obierają jako siedzibę swą Jerzy Szoman, Kalinowski, Albinus oraz szereg innych przedstawicieli kierunku Braci, tworząc w Rakowie, w miarę napływu zwolenników z poza granic Polski, ośrodek radykalnego kierunku „zboru mniejszego", może na wzór zboru braci huterskich w Mikułowie na Morawach, gdzie przecież usiłowano zrealizować najskrajniejsze ideały społeczne, aż do komunizmu wzorowanego na wspólnocie pierwszych zborów chrześcijańskich włącznie. Już wówczas rakowianie zakładają u siebie drukarnię, w której między innymi opublikowali również opracowaną przez Grzegorza Pawła odpowiedź swoją Jakóbowi Paleologowi, który jednak wypowiadał się nie tylko za dopuszczalnością, ale

wręcz za koniecznością istnienia władzy porządkowej. Rakowianie w przeciwieństwie do niego bronią krańcowego stanowiska swego i w myśl ewangelicznego nie sprzeciwiania się złemu podkreślają niedopuszczalność piastowania urzędów państwowych przez Braci.

Dominujące jednak znaczenie Rakowa w ruchu Braci Polskich rozpoczyna się właściwie dopiero wówczas, gdy Faustus Socyn po przybyciu do Polski w roku 1579 stopniowo doprowadził do konsolidacji rozbieżnych kierunków śród Braci, i gdy w wyniku wzmożenia się ich ruchu w roku 1602, dwa lata przed śmiercią Socyna, w Rakowie założona została szkoła. Ona to skupia obecnie wszystkich niemal zwolenników Braci Polskich, i nie tylko ich, ściąga bowiem do Rakowa licznych uczniów również z pośród innych ewangelików i owszem katolików nawet, których pociągał wysoki poziom naukowy szkoły rakowskiej. Niebawem też Raków promieniować zaczyna poza granicami Polski, zwłaszcza gdy założona tu już dawniej drukarnia poczęła wypuszczać w świat słynne po dziś dzień z powodu doskonałego wykonania technicznego publikacje z drukarni najprzód Rodeckiego, następnie zaś Sternackiego. Wówczas to Raków ściągał do murów swoich nie tylko już liczne zastępy uczącej się młodzieży, których liczba w najświetniejszym okresie rozwoju Rakowa dochodziła do tysiąca, ale również co wybitniejsze w ówczesnym ruchu religijnym oraz intelektualnym jednostki z obcych krajów, przede wszystkim z najrozmaitszych stron Niemiec oraz Holandii, którzy tu w Polsce znaleźli pole do działalności swej naukowej.

Ale w miarę wzrastania znaczenia i zamożności Rakowa wzmagała się też niechęć ku rakowianom, przygotowując tym ostateczną jego zagładę. Bo też obok słynnej szkoły, Raków stopniowo staje się ważnym ośrodkiem handlu i przemysłu ówczesnego, skoro osiadli tu kupcy oraz rzemieślnicy z najrozmaitszych stron doszli dzięki skrzętnej pracowitości i sumienności swojej do znacznego stopnia dobrobytu. Ta też okoliczność obok nienawiści wyznaniowej tłumów w dobie Zygmunta III spowodowała niezawodnie, że już przed rokiem 1638 Raków kilkakrotnie, zaw-

sze przy tym w chwilach zamieszek ogólnych, stawał się celem napaści oraz grabieży. Tak więc już w roku 1606 podczas rokoszu Zebrzydowskiego grozi Rakowowi niebezpieczeństwo najazdu, który groźniejsze przybiera formy w kilkanaście lat później, gdy w roku 1620 grasujące watahy lisowczyków pod wodzą Oporowskiego łupią i niszczą miasto to. Powtarza to się następnie coraz częściej, w latach bowiem 1626, 1627 oraz w roku 1630 dobrobyt Rakowa ponownie ściąga na się grabiącą tłuszczę rozfanatyzowaną. Aż wreszcie w roku 1638 przyszedł na Raków kres ostateczny.

A powodem zburzenia Rakowa stało się rzekome sprofanowanie krzyża postawionego na pograniczu miasta, sprofanowanie, którego dopuścili się dwaj uczniowie szkoły rakowskiej. Mówimy o rzekomej profanacji, gdyż sprawa bynajmniej nie jest zupełnie wyjaśniona, a „posiekanie" krzyża tego przez dwuch uczniów rakowskich ma zgoła inny jeszcze aspekt. Nie jest bowiem bynajmniej rzeczą wyłączoną, że usunięcie krzyża wynikło na tle zwykłego sporu granicznego, które to spory nie tylko w wieku XVII, ale w czasach znacznie późniejszych niejednokrotnie wywoływały u nas daleko idące skutki. Wspomniany bowiem krzyż świeżo postawiony został przez sąsiada szlachcica na spornym gruncie granicznym, wobec czego też dwaj uczniowie rakowscy Falibowski i Babinecki, jakoby z namowy małżonki Jakóba Sienińskiego, właściciela Rakowa, krzyż ten usunęli. I otóż fakt ten, wywołany zwykłym sporem granicznym, stał się powodem nowej fali napaści na rakowian, i doprowadził do ostatecznej zagłady znienawidzonego Rakowa.

Z inicjatywy bowiem niedawno, bo w roku 1635, mianowanego biskupa krakowskiego Jakóba Zadzika sprawa rzekomej profanacji krzyża wniesiona została na sejm, który też dnia 22 marca 1638 roku wyznacza trzech instygatorów celem jej rozpatrzenia, po czym mimo przysięgi Jakóba Sienińskiego, który stwierdził, iż o całej sprawie nic nie wie, już 19 kwietnia tegoż roku zapada wyrok, na mocy którego szkoła w Rakowie zostaje zniesiona na wieczne czasy. Zarazem pod karą 10.000 złotych wyrok

ten zabrania nie tylko już przywrócenia szkoły, ale zarazem zakazuje powołania do Rakowa ministrów dla Braci. Chodziło więc nie tylko o zniesienie szkoły, ale zarazem o zniszczenie zboru Braci w Rakowie, a tym samym również kwitnącego dotąd miasteczka.

Cel napaści, trwających niemal od początku założenia w Rakowie szkoły, został osiągnięty. Raków, Ateny Sarmackie, jak nazywano tę siedzibę nauki i kultury, odegrał rolę swą dziejową, i zeszedł obecnie na stopień wielu innych po dziś dzień miasteczek w Polsce, o których nikt nic nie wie, mimo iż przecież ongi tenże Raków promieniował nauką swą daleko nawet poza granicami Polski.

Cóż z tego, że nie złamana przeciwieństwami energia twórcza Braci Polskich natychmiast niemal przystępuje do stworzenia na wzór szkoły rakowskiej innej siedziby nauki w nowym środowisku, w daleko na wschód wysuniętym Kisielinie. I tu bowiem od roku 1614 istniała założona przez Jerzego Czaplica szkoła, która obecnie miała zastąpić szkołę rakowską, i dźwignąć się na coraz wyższy poziom. Tym bardziej gdy szkołę w Kisielinie połączono z oddziałem jej w Berezku, nie w Beresteczku, jak często mylnie podają, choć i w Beresteczku istniał zbór Braci, założony tu przez Marcina Czaplica, brata Jerzego. Szkoła w Kisielinie w obecnych coraz mniej sprzyjających warunkach, zwłaszcza po wydarzeniach roku 1638, nie zdołała nawet rozwinąć się należycie. Już bowiem w roku 1644 została ona zniesiona wyrokiem trybunalskim wraz ze zborami w Kisielinie oraz w Berezku. Najwidoczniej szkoły Braci stały się solą w oku w dobie wzmagającego się coraz więcej obskurantyzmu i fanatyzmu wyznaniowego.

Ale i na tym nie kończy się martyrologia Braci Polskich. Nastały bowiem ponownie czasy ciężkie dla Rzeczypospolitej, a to w związku z wystąpieniem Chmielnickiego na wschodzie, a niebawem też z powodu najazdu Szwedów pod wodzą Karola Gustawa. W związku z tym i obecnie również, jak już nieraz poprzednio w chwilach zamieszek wewnętrznych, wzbiera odrazu nowa fala nienawiści, skierowana przede wszystkim przeciwko

Braciom Polskim, którzy już i dotychczas nieraz znosili prześladowania za przekonania swoje. Wyrazem tej nowej fali fanatyzmu religijnego są między innymi sławtene śluby Jana Kazimierza, kardynała oraz jezuity na tronie polskim, złożone we Lwowie w roku 1556. Ślubem tym Jan Kazimierz obiera Marię jako patronkę swoją, jej też jako Królowej Polski polecając królestwo swoje oraz wszystkie ziemie polskie. Po czym w słusznym zrozumieniu, że liczne nieszczęścia, które wówczas spadły na Rzeczpospolitą, źródło swe mają w jęku i ucisku ludzi stanu niższego, za co też „zesłane zostały na Królestwo moje przez Syna twego, sędziego sprawiedliwego, różne plagi, zarazy, wojny i inne nieszczęścia przez te lat siedem", przyrzeka Król i ślubuje, że po ustaleniu pokoju wraz ze stanami wszystkimi dołoży starań usilnych, „aby od niesprawiedliwych ciężarów i ucisków lud mego Królestwa wyzwolony został". Ale obok tego momentu natury społecznej, którego naprawa rzeczywiście mogłaby się była przyczynić do podźwignięcia Rzeczpospolitej z jej niedoli, Jan Kazimierz ślubuje również, i to nas obecnie w szczególności interesuje, dołożyć starań o nawrócenie heretyków, a tym samym wbrew konfederacji warszawskiej, wbrew ślubom swoim złożonym w pacta conventa, zwraca ostrze swoich ślubów lwowskich przeciwko reformacji oraz w szczególności przeciwko Braciom Polskim.

Rezultaty szybko się ujawniły. Wynikiem bowiem ślubów Jana Kazimierza było, że po opanowaniu nawały szwedzkiej zapomniano wprawdzie skwapliwie o zobowiązaniu uroczystym naprawy stosunków społecznych w Polsce, które ulżyłyby ciężkiej doli ludu, natomiast tym ochotniej przystąpiono do „nawrócenia heretyków", w pierwszym zaś rzędzie Braci Polskich. W jaki zaś sposób pojmowano „nawrócenie heretyków", o tym świadczy konstytucja sejmowa z roku 1658, która nakazuje Braciom przyjęcie katolicyzmu i to w ciągu najbliższych lat trzech, pod rygorem banicji, opuszczenia granic Polski. Konstytucję tę w roku następnym uzupełniono o tyle, że pierwotnie przewidziany trzyletni okres do „nawrócenia" skrócony został do lat dwuch, wobec

czego dnia 10 lipca 1660 roku nastał dla Braci ów dzień krytyczny, gdy musieli się zdecydować albo na porzucenie przekonań swoich i przyjęcie katolicyzmu, albo też, jeśliby pozostali wierni przekonaniom swym, na opuszczenie granic „Ojczyzny miłej”.

I wówczas to w całej pełni okazało się przywiązanie Braci do przekonań swych religijnych. Albowiem z nielicznymi zaledwie wyjątkami Bracia pozbawieni majętności swej chwycili za kij tułaczy. Polska zaś utraciła liczny zastęp najdzielniejszych swych synów, mianowicie tych wszystkich, którzy niezdolni byli dla osiągnięcia korzyści osobistych wyrzec się najświętszych swych przekonań. A jak wielkie było przywiązanie Braci również do ziemi ojczystej, do języka i obyczaju polskiego, o tym świadczą dalsze ich losy. Albowiem przebywając nawet w obcym środowisku, i to w nader trudnych przeważnie warunkach zewnętrznych, natomiast mając możność pielęgnowania swych przekonań religijnych, Bracia wciąż przemyśliwali o powrocie do stron ojczystych, nie wyrzekając się przez pokolenia całe ani języka, ani też obyczaju polskiego.

Aby przekonać się o tym wystarczy poznać losy nieszczęsnych wygnańców polskich czy to w Siedmiogrodzie, gdzie największa ich część znalazła schronienie, czy w Holandii, gdzie niebawem przystępują oni do drukowania swoich dzieł oraz prac zbiorowych, czy też w różnych częściach Niemiec, dokąd również skierowali oni kroki swe, osiedlając się zwłaszcza też na Śląsku, na pograniczu ojczyzny miłej, która tak po macoszemu obeszła się z dziećmi swymi, lub też w innych środowiskach, gdzie spodziewali się znaleźć schronienie.

Wszędzie jednak gdzie tylko znaleźli się obecnie Bracia Polscy, jedynym pragnieniem ich było, aby przy jako tako sprzyjających warunkach powrócić znów do Polski. Nie bacząc na to, że przecież wielu z pośród nich dzięki skrzętności swej oraz sumienności, co nierozdzielnie łączyło się u nich z wiernością ku przekonaniom swym religijnym, z czasem i w środowisku obcym doszło do dobrobytu, zdobyło poważanie oraz szacunek obcego otoczenia,

i wraz z tym właściwe stanowisko społeczne. Tęsknota jednak za Polską nie opuszczała ich.

Najwięcej może uwydatnia się to u Braci zamieszkałych w Siedmiogrodzie, gdzie zachowali oni zarówno język, jako też obyczaj polski przez z górą sto lat, aż do końca wieku XVIII, gdy Rzeczpospolita padła pod razami zaborców. A w ciągu tego z górą stuletniego okresu Bracia kilkakrotnie słali do Polski emisariuszy swych, celem zbadania stanu rzeczy i wywiedzenia się, czy nie powstały być może w ojczyźnie warunki, które umożliwiłyby im powrót do ziemi ojczystej, aby tu śród swoich na nowo urządzić życie swe, oczywiście z zachowaniem swej wiary i przekonań religijnych.

Niestety Polska wieku XVIII coraz więcej pogrążała się w marazmie smutnego okresu saskiego, gdy w parze z zewnętrzną obrządkowością szedł coraz większy nie tylko fanatyzm religijny, ale i upadek moralny, do czego w żadnym przypadku nie zdołałby się dostosować wysoki poziom moralny Braci Polskich. To też myśl o powrocie do ziemi ojczystej pozostała marzeniem jedynie. Gdy zaś następnie Polska utraciła swój byt samodzielny, Bracia przebywający na obczyźnie, pozbawieni nadziei powrotu do wolnej ojczyzny, stopniowo rozpływają się w środowisku obcym.

A to o czym pouczają nas dzieje wygnańców polskich w Siedmiogrodzie, gdzie Bracia żyli w największym skupieniu, w mniejszym stopniu daje się stwierdzić również w innych środowiskach, chociażby też w Holandii, skąd obecnie promienieje polska myśl religijna w dziełach tu drukowanych. O gorącym przywiązaniu do ziemi ojczystej wygnańców naszych świadczy również postać Stanisława Lubienieckiego, autora tłumaczonej obecnie przez nas Historii Reformacji Polskiej. I on bowiem, choć zmuszony przebywać śród obcych, czy to w Danii, czy też w okolicach Hamburga i Altony, stale, jak o tym świadczy życiorys jego, spisany przez jednego z jego synów, a poprzedzający właściwą Historię, przemyśliwał o tym, jakby śród obcych przysłużyć się Polsce. Ten cel przyświeca mu w całej jego działalności, w tym kierunku

wyzyskuje on liczne swe stosunki. Aby tylko przysłużyć się Polsce, przemyśliwa on w ciężkich nawet i niesprzyjających warunkach na obczyźnie o tym, żeby po zakończeniu swej Historii Reformacji zabrać się również do spisania świeckich dziejów Polski, aby w ten sposób obcym dać możność poznania ojczyzny swej. Zamiar jego niestety nie został urzeczywistniony, skoro przedwczesna śmierć niespodziewana nie pozwoliła mu nawet doprowadzić do ostatecznego końca Historii Reformacji Polskiej.

I oto gdy spoglądamy na wyjątkową dzielność tych ludzi, których z lekkim sercem wyzbyła się Polska Jana Kazimierza, — inicjały tego króla J(ohannes) C(asimirus) R(ex) potomni nie bez podstawy tłumaczyli sobie jako „Initium calamitatum Regni" — „Początek nieszczęść Królestwa" — wręcz staje przed nami pytanie: Czy rzeczywiście Polska ówczesna posiadała taki nadmiar jednostek dzielnych oraz wybitnych, że bez szkody dla siebie mogła skazać na banicję liczne rzesze Braci Poslkich? Czy niepożytą energię oraz dzielność tych nieugiętych jednostek, którą wykazali oni przebywając śród obcych, nie należało raczej wyzyskać dla dobra Polski?

Skoro jednak ówczesna smutna rzeczywistość Polski tego nie uczyniła, i owszem, zmusiła Braci do opuszczenia ziemi ojczystej, a niebawem też dołożyła starań, aby, o ile to możliwe, zanikła wieść nawet o ich istnieniu i o ich pracach i działalności, pragnęlibyśmy przynajmniej obecnie, gdy mija lat trzysta od chwili zburzenia w roku 1638 Rakowa, najważniejszego ośrodka życia religijnego, intelektualnego oraz kulturalnego Braci Polskich, przyczynić się do tego, aby szerszy ogół miał możność poznania kim byli Bracia, jakie przyświecały im ideały religijne, społeczne oraz kulturalne. Nie łamiemy tu lodów. Praca bowiem w tym kierunku już jest prowadzona od szeregu lat. Zwłaszcza też zasłużył się w tej mierze prof. Stanisław Kot, ogłaszając szereg prac czy to w redagowanej przezeń „Reformacji w Polsce", czy też w szeregu specjalnych publikacji mniej lub więcej związanych z pracą wspomnianego czasopisma. Tu pragnęlibyśmy jedynie dorzucić cegiełkę jedną do pracy już rozpoczętej.

I w tym celu przystąpiliśmy do tłumaczenia jednego z najważniejszych źródeł, które daje nam wgląd w krąg myśli oraz zainteresowań Braci Polskich, jakim niewątpliwie jest „Historia Reformacji Polskiej" Stanisława Lubienieckiego. Przetłumaczenie tego dzieła tym bardziej uznaliśmy za rzecz pożyteczną i konieczną wręcz, ponieważ praca ta, mimo iż pod względem dziejopisarskim nie odpowiada, bo i odpowiadać nie może nowoczesnym wymaganiom, jednak jako źródło zachowała znaczenie swe. Autor bowiem pisząc swe dzieło podaje nam nie tylko rzeczy, które sam przeżył i żywo zachował w pamięci swej, ale jak sam wspomina, korzysta również z materiałów rękopiśmiennych o pierwszorzędnej wartości, które dziś zniszczone lub zagubione, poznać możemy jedynie z pracy Lubienieckiego, który je wyzyskał i w dziele swoim częściowo przedrukował.

Dzięki temu też dzieło Lubienieckiego zachowało znaczenie swe po dzień dzisiejszy, tak iż nie może go pominąć nikt, kto tylko zajmuje się przeszłością reformacji w Polsce. Badacze jej oczywiście zawsze będą musieli sięgnąć do oryginału łacińskiego Lubienieckiego, mimo iż dziś jest on trudno dostępny, a niejednemu sprawia może nawet trudności również język łaciński, który niestety dziś jest w takim zaniedbaniu.

Nam jednak chodzi o udostępnienie dzieła Lubienieckiego również szerszemu ogółowi. Uważamy to wręcz za obowiązek nasz, nakazany pietyzmem wobec pierwszego dziejopisarza reformacji polskiej, za punkt honoru potomnych wobec tych, którzy w ciężkich warunkach doby ówczesnej wierni swym przekonaniom, nie zawahali się przyjąć na się trud i udrękę tułaczki śród obcych, gdy Ojczyzna postawiła ich przed koniecznością wyboru pomiędzy tułaczką niepewną na obczyźnie, lub odstępstwem od wyznawanych zasad.

Na zakończenie niniejszego wstępu uważamy wreszcie za rzecz konieczną powiedzieć słów kilka o zasadach, którymi kierowaliśmy się przy tłumaczeniu dzieła Lubienieckiego. A więc mając na względzie przede wszystkim źródłowy bądź co bądź charakter pracy Lubienieckiego, dołożyliśmy starań, aby jak najdo-

kładniej i najwierniej oddać nie tylko treść oraz brzmienie oryginału łacińskiego, ale o ile to tylko dało się przeprowadzić również formę jego. I tu powstawałyby trudności pewne, wywołane odmienną zupełnie konstrukcją łacińską w stosunku do wymogów języka polskiego. Uzgodnienie tych różnic oraz właściwości językowych nie było rzeczą łatwą. Powstały też stąd w tłumaczeniu naszym pewne chropowatości, których jednak możnaby było uniknąć jedynie przez mniej ścisłe oraz dokładne trzymanie się form oraz brzmienia oryginału łacińskiego. W tych wszystkich przypadkach zdecydowaliśmy się jednak zachować raczej ściślejszy związek z oryginałem, i to może nawet nieraz z pewnym uszczerbkiem dla strony językowej przekładu polskiego, aby w ten sposób czytelnikowi ułatwić ewentualne skonfrontowanie tłumaczenia naszego z brzmieniem oryginału, do którego przecież winien sięgnąć nie tylko badacz, ale również młodzież studiująca, której znajomość łaciny niestety coraz więcej pozostawia do życzenia, o czym przekonywa nas codzienna praktyka, zwłaszcza pracy w seminariach.

Stanęliśmy również przed innym jeszcze zagadnieniem, wynikającym z odmiennego pojmowania istoty dziejopisarstwa w dobie obecnej oraz w wieku XVII, gdy Lubieniecki pisał dzieło swoje.

Chociaż więc Lubieniecki w pracy swej opiera się ściśle na szeregu źródeł rękopiśmiennych, dziś już nie istniejących, choć źródła te, o ile sądzić można, przytacza dosłownie, lub też wiernie oddaje ich treść, tak iż pod tym względem historia jego w zupełności odpowiada również wymogom dziejopisarstwa doby obecnej, to jednak nie brak również w pracy jego miejsc, gdzie kieruje się on swego rodzaju supranaturalizmem w komentowaniu i wyjaśnianiu wydarzeń dziejowych. Odpowiadało to w zupełności poglądom wieku XVII, razi natomiast nas, dzieci wieku XX.

To też w związku z tym stanęliśmy przed zagadnieniem, czy przy zachowaniu integralnym odpowiednich miejsc pracy Lubienieckiego nie należałoby w uwagach wyjaśnić oraz uzupełnić

nawet tekst oryginału, przystosowując go w ten sposób do obecnie obowiązujących zasad dziejopisarstwa. Poniechaliśmy tego, gdyż należałoby wówczas przejść niemal do porządku dziennego nad całymi partiami dzieła Lubienieckiego, które przecież jednak charakteryzują nam daną epokę, w uwagach natomiast podać nowe wprost opracowanie, oparte na bezsprzecznie źródłowych partiach oryginału.

To też w licznych zresztą uwagach ograniczyliśmy się jedynie do podania wiadomości pozytywnych, ułatwiających zrozumienie pracy Lubienieckiego. Dotyczą one zwłaszcza osób oraz wydarzeń, o których Lubieniecki wspomina nieraz jednym zaledwie słowem, w przeświadczeniu widocznie, że to w zupełności wystarcza. Snać liczył on na większą znajomość dziejów kościoła zwłaszcza pierwotnego, jako też rozwoju w tym okresie pojęć dogmatycznych, aniżeli się z nią spotykamy dziś u przeciętnego czytelnika. To też mając na uwadze stan dzisiejszy, uznaliśmy za konieczne zaopatrzyć w liczne uwagi, zwłaszcza pierwszą księgę pracy Lubienieckiego, w której poruszone są również te zagadnienia, aby w ten sposób udostępnić zrozumienie Lubienieckiego nie tylko specjalistom teologom oraz historykom, lecz również szerszemu ogółowi.

Tak więc przystępujemy obecnie do druku pierwszej części dzieła Lubienieckiego. Podajemy więc w kolejności wydania oryginalnego z roku 1685: 1) Krótką przedmowę do czytelnika, spisaną przez wydawcę oryginału; 2) Obszerniejszy nieco życiorys Stanisława Lubienieckiego, autora naszej Historii Reformacji Polskiej, spisany przez jednego z jego synów. Dodano do życiorysu dokument, wydany dzięki staraniom Lubienieckiego dnia 31/21 maja 1660 roku w Sobotach przez Oxenstierna, Schlippenbacha oraz Schroëra, a dotyczący położenia Braci Polskich w związku z zawartym w Oliwie pokojem. Wreszcie 3) pierwszą księgę pracy Lubienieckiego, obejmującą początki ruchu reformacyjnego w Polsce do roku 1550 włącznie.

Następne dwie księgi pracy Lubienieckiego, a więc księgę drugą obejmującą dalszy rozwój ruchu reformacyjnego w Pol-

sce, począwszy od roku 1551 aż do roku 1562, gdy po smierci Łaskiego zarysował się już wyraźny rozłam w łonie zwolenników reformacji, oraz księgę trzecią, w której Lubieniecki przede wszystkim już zajmuje się dziejami Braci Polskich, mamy zamiar podać w następnych tomach „Rocznika Teologicznego".

Niechże więc ogłoszona obecnie jako początek całości pierwsza księga Historii Reformacji Polskiej Stanisława Lubienieckiego przyczyni się do wzmożenia zainteresowania dziejami ruchu reformacyjnego w Polsce, i co nierozłącznie z tym związane jest, niechaj zbliży do nas Braci Polskich, o których nieraz mylne wręcz wygłaszamy sądy, bo ich właściwie nie znamy.

Jeśli zaś druk tej pracy rozpoczynamy w trzechsetną rocznicę zburzenia Rakowa, najważniejszego ośrodka pracy naukowej oraz kulturalnej Braci Polskich, to pragnęlibyśmy, aby smutny ten fakt dziejowy wymową swą oddziałał na nas również w dobie obecnej, i zachęcił nas do refleksji i zastanowienia się. Boć przecież zburzenie Rakowa było brzemienne w następstwa nie tylko dla Braci Polskich, którzy niebawem zmuszeni zostali do porzucenia ojczyzny miłej, nie tylko dla całego ruchu reformacyjnego w Polsce, który po przepędzeniu z Polski Braci na sobie odczuł całą moc reakcji katolickiej, ale również dla Polski oraz jej rozwoju dalszego.

Polska bowiem zasklepiła się w ten sposób w nieznanym jej dotychczas fanatyźmie religijnym, zacieśniła serce swe matczyne, i pozbawiła się dobrowolnie współpracy szeregu najwybitniejszych swych synów, podkopując tym wielkość swoją. Że takie zasklepianie się nie może ujść bezkarnie, zrozumiał to niestety już w okresie niewoli Mickiewicz, i wobec tego udzielając narodowi swemu wskazań, wypowiada w „Księgach Pielgrzymstwa Polskiego" słuszną zasadę, która każe nam unikać błędów przeszłości, między innymi również błędów z przed lat trzystu. Mówi bowiem: „O ile powiększycie i polepszycie duszę waszą, o tyle polepszycie prawa wasze i powiększycie granice", wyraźnie tym wskazując, jak fatalne musi pociągnąć za sobą następstwa zasklepianie się w sobie i zacieśnianie umysłu oraz duszy narodu.

Niechaj więc wskazania te, a i nauka historii z przed lat trzystu nie przeminą bez wrażenia. Dziś bowiem Odrodzona Ojczyzna nasza więcej aniżeli kiedykolwiek potrzebuje współpracy wszystkich swych synów. Wyrównać musimy to wszystko, co zaniedbano nie tylko w dawnej przeszłości, ale i to czego nie mogliśmy zdziałać w okresie niewoli, gdy skrępowane były i myśl polska, i czyn polski. Dziś wobec czekającej nas na każdym polu pracy, nie wolno nam, jak to ongi przed trzystu laty miało miejsce, odtrącić nikogo, kto tylko szczerze zechce przyłożyć swą rękę do pługa dla przeorania duszy polskiej, i przygotowania w ten sposób świetności Narodu oraz Państwa.

Tymczasem rozwój wydarzeń w ciągu lat kilku, już po śmierci Wielkiego Marszałka, nieraz przypomina nam dzieje nasze z przed lat trzystu. To też jeśliby rzeczywiście obecny bieg spraw polskich miał podążyć w tym właśnie kierunku, jeśliby doba obecna miała stwierdzić, jak silnie, w myśl zasady: *vestigia trahunt*, przeszłość z przed lat trzystu zaważyła również na teraźniejszości, — należałoby pamiętać również o drugiej zasadzie: *vestigia terrent*, i uprzytomnić sobie to wszystko o czym głosi nam Historia Reformacji Polskiej Lubienieckiego. To bowiem przeraża nas i powinno odstraszyć od zgubnych ścieżek, na które obyśmy niggdy już nie wkroczyli.

Niechże więc trzechsetna rocznica zburzenia Rakowa przyczyni się do tego, abyśmy nauczeni ową wielką „mistrzynią życia", jaką jest historia, nie odtrącali nikogo, lecz wszystkich wprzęgli do pracy dla Ojczyzny.

Prof. E. Bursche

Warszawa, dnia 22 marca 1938 r.,
w trzechsetną rocznicę wszczęcia sprawy
rakowskiej na sejmie Rzeczypospolitej.

CZYTELNIKOWI POZDROWIENIE

Uznaliśmy za rzecz wielce pożyteczną wydać drukiem tę krótką historię reformacji w Polsce, mimo iż nie została ona przez autora doprowadzona do samego końca. Praca jego bowiem zawiera wiele rzeczy, dotyczących zarówno początku reformacji w Polsce, jako też zaczątków antytrynitaryzmu, rzeczy, które gdzieindziej z trudnością zaledwie da się odszukać. Wprawdzie należałoby było życzyć sobie, aby sam autor wygładził jeszcze dzieło swe. Skoro jednak zrządzeniem losu przedwcześnie został on wyrwany z pracy swej, dajemy ci, Czytelniku, to co możemy, z tym jednak, że zamierzamy opowiedzieć jeszcze coś więcej, a i dokładniej, skoro tylko nadarzy się nam ku temu sposobność. Aby jednak historia ta nie wydawała się być zgoła niezakończoną, postanowiliśmy dołączyć na zakończenie dwa listy, w których wymownie przedstawiona została niedola antytrynitarzy nim jeszcze zostali oni przepędzeni z Polski, oraz niedola ich na wygnaniu. Abyś zaś nie pozostał w nieświadomości, kim właściwie był Lubieniecki, masz oto krótki jego życiorys, spisany przez jednego z jego synów.

ŻYCIORYS STANISŁAWA LUBIENIECKIEGO

szlachcica polskiego,
autora niniejszej historii.

Stanisław Lubieniecki z Lubieńca, szlachcic polski herbu Rola, urodził się w Rakowie dnia 23 sierpnia 1623 roku, nie zaś jak wspomina o tym *„Biblioteka Antytrynitarzy"* w roku 1625. Ojcem jego był Krysztof Lubieniecki, minister rakowski, o którym wspomina *„Biblioteka Antytrynitarzy" na str. 142* *), matką Katarzyna z Filipowskich. Ojciec jego był mężem nader wybitnym, który też pilnie dbał o staranne wykształcenie syna. Świadczy o tym sam Lubieniecki w jednym z wierszy polskich, w którym i z tego powodu wysławia okazaną mu łaskę Boga. Albowiem Lubieniecki spisał również w języku ojczystym nie jeden wiersz pobożny. Otóż ojciec jego nie zadowolił się tym, że powierzył syna opiece właściwych nauczycieli, sam bowiem również pilnie dbał o to, aby syn jak najlepiej wychowany został w zasadach pobożności chrześcijańskiej, oraz ćwiczył się w naukach. Przyspasabiał się on tedy do przyszłej pracy w kościele najprzód w domu rodzicielskim, w gimnazjum rakowskim, następnie zaś wysłany został do Kisielina, gdzie w ciągu następnych lat kilku oddawał się studiom. Pałał bowiem miłością ku nauce i sam z siebie, a zachęcał go również do nauki najlepszy z ojców, czy to licznymi listami, czy też osobiście podczas bytności jego w Kisielinie. Tak więc od samej młodości przykładem znakomitym zaprawiany do życia cnotliwego, pozostawał on w Kisielinie aż do osiemnastego roku życia.

---

*) Mowa tu o dziele Sandiusza, wydanym pod tym tytułem w Amsterdamie (Freistadii) w r. 1684.

Po powrocie z Kisielina, gdzie zdobył on też znajomość prawa ojczystego, ojciec nieraz zabierał go ze sobą, albo też wprost wysyłał go na sejmy oraz inne zgromadzenia możnych w państwie. Ojciec też polecał go względom mężów wybitnych w ojczyźnie, oraz ćwiczył go w tym wszystkim, co przystoi chrześcijaninowi i zarazem rodowitemu szlachcicowi Królestwa Polskiego, zwłaszcza gdy pozostawał on w czwartym stopniu pokrewieństwa z rodziną Najjaśniejszego Króla Polskiego, który dziś tak sławnie panuje *).

W ten sposób pozostawał on w ściślejszej ojczyźnie przez czas pewien, aż dopiero ojciec wysłał go do Torunia, gdzie zabawił następnie przez dwa lata. Tu bowiem miał się on udoskonalić w naukach humanistycznych, jako też w szczególności zdobyć dokładniejszą znajomość języka niemieckiego. Tu w Toruniu, gdzie odbyła się następnie owa przesławna Rozmowa Przyjacielska, stał on przy boku Jonasza Szlichtynga, Marcina Ruara oraz innych, którzy przybyli na Rozmowę tę w imieniu kościoła. Sam przy tym bynajmniej nie pozostawał w bezczynności, i owszem żywo interesował się sprawami, które się tu działy, jak o tym świadczą spisane przez niego akta tej to Rozmowy, jako też poszczególne rozprawy, które zarówno on jako też inni prowadzili tu z mężami uczonymi.

I stąd jednak został on wreszcie odwołany; ojciec bowiem postanowił wysłać go do krajów obcych, aby zwiedził i poznał również Europę. Wówczas to opiekunowie powierzyli jego pieczy panicza Stefana hrabiego Niemirycza, który niedawno zszedł z tego świata jako wojewoda kijowski oraz sławny w dziejach senator Królestwa Polskiego. Jako opiekun troskliwie prowadził on znakomitego młodzieńca tego w czasie pobytu jego w Holandii oraz we Francji, za co też po powrocie z zagranicy wyrażono mu szczególną wdzięczność i pochwałę.

Ale i on sam również wszędzie pilnie oddawał się studiom, uczył się różnych języków, zawierał a i utwierdzał przyjaźń

*) Mowa tu o pokrewieństwie rodziny Lubienieckich z rodem Sobieskich.

z mężami szlachetnymi i uczonymi, przysparzając chwały wyznaniu swemu oraz religii. Roztrząsał również najrozmaitsze zagadnienia teologiczne z mężami wysoce wykształconymi, i to zarówno w rozmowach jako też przez wymianę listów, jak o tym świadczą odpowiedzi ich. Chodziło mu przy tym zwłaszcza o wykazanie, że religia jego niesłusznie wywołuje tak wielką niechęć, jaką jej okazywano, i owszem może być tolerowana, a i sama powinna tolerować tych, którzy gotowi są i jej okazać tolerancję. Okazuję się to między innymi z obszernego listu, który skierował do niego przesławny Ludwik Capellus [1]). W liście tym Capellus stara się wykazać, że okazywanie tolerancji jest rzeczą zgoła niemożliwą.

Po spędzeniu w ten sposób lat kilku w krajach obcych powrócił on wreszcie do pieleszy rodzinnych, już po śmierci ojca, który umarł był w roku 1648. W powrotnej drodze, gdy z Francji zmierzał on do Holandii, narażony był na wielkie niebezpieczeństwo podczas podróży morskiej, o czym sam wspomina w wierszu polskim, dziękując Bogu za ocalenie. W ojczyźnie wielu go wówczas wzywało do siebie, ofiarując mu znakomite nawet warunki.

Przede wszystkim więc zabiegał o niego kościół, wzywając go do usługiwania słowem Bożym. Pełne jednak skromności o sobie samym mniemanie nie pozwoliło mu już wówczas pójść za tym wezwaniem.

Dnia 12 stycznia 1652 roku poślubił Zofię, córkę męża zacnego w ojczyźnie, a i w kościele znakomitego ze względu na pobożną dbałość jego o zbór we wsi Pieli, którego był patronem. Tenże z powodu swego sądu wytrawnego oraz innych zalet duszy nader ceniony był przez sąsiadów, tak że w przypadkach wynikających sporów przeciwnicy, choćby nawet odmiennego byli wyznania, przekazywali sprawy jego osądowi, i wysłuchawszy

---

[1]) Ludwik Capellus (1858 — 1658) sławny teolog francuski profesor akademii w Saumur, zasłużył się zwłaszcza badaniami nad tekstem hebrajskim Starego Testamentu, wywołując tym ostry sprzeciw w obozie ortodoksji protestanckiej.

orzeczenia jego na tym też poprzestawali. Takim to mężem był Paweł Żegota Brzeski, który od zreformowanych przeszedł był do chrześcijan-unitarian.

Ta wierna mu we wszystkich niebezpieczeństwach oraz przeciwnościach towarzyszka życia zrodziła mu trzech synów, którzy wszyscy wraz z matką dotąd trwają przy życiu, gdy tymczasem dwie córki zmarły na krótko przed śmiercią ojca. Milczeniem pomijam dzieci jego, które śmierć zabrała przedwcześnie.

W tymże roku 1652 wyznaczony on został na pomocnika księdza Jana Ciachowskiego, sługi słowa Bożego w Siedliskach. A gdy okazał tu wielką roztropność swą w sprawach kościelnych, a też wykształcenie niepoślednie, kościół na synodzie w Czarkowie przekazał mu urząd pasterza, czyniąc to z wezwaniem imienia Bożego. Tak więc został on ordynowany na kierownika zboru w Czarkowie. Zaledwie jednak dwa lata dane mu było przebywać tu w spokoju. W roku bowiem 1655 nadciągająca burza wojny szwedzkiej zmusiła naszych do opuszczenia siedzib swoich. Wówczas to część ich — jak to widać z życiorysu Andrzeja Wiszowatego, oraz z traktatu samego Lubienieckiego, który w *„Bibliotece Antytrynitarzy"* umieszczony jest na ostatnim miejscu, jako też z innych rzeczy — zmuszona została uciec się pod opiekę króla szwedzkiego. Wraz z nimi dnia 6 kwietnia 1656 roku przybył do Krakowa i nasz Lubieniecki z rodziną swą. Tu wszczął on rozmowy chrześcijańskie z Jonaszem Szlichtyngiem. W wyniku tych rozmów powstał komentarz Szlichtynga do pierwszego rozdziału Jana, oraz inne też pisma jego. O tym to jak również o innych sprawach, o których wspomnieć należy, świadczy list naszego Stanisława, który umieszczony został we wstępie do dzieł Jonasza Szlichtynga.

Podczas całego okresu pobytu swego w Krakowie nasz Lubieniecki wraz z innymi ministrami opowiadał słowo Boże, oraz trawił czas na częstych postach i modlitwach. Sam on w tym czasie głosił też kazania i odprawiał komunię świętą po łacinie, a to dla unitarian węgierskich, którzy wraz z księciem Rakoczym przybyli do Krakowa.

Gdy następnie miasto to oddane zostało Polakom, unitarianie nasi, których nieszczęsny los zgromadził był w Krakowie, szykowali się do wyjazdu do domów swoich. Tak więc wraz z załogą szwedzką ustąpił dnia 30 sierpnia 1657 roku również Jonasz Szlichtyng, ponieważ dalsze pozostawanie w ojczyźnie nie było dla niego rzeczą bezpieczną; wszak ciążyła na nim kondemnata z powodu wydania wyznania wiary [2]). Do niego przyłączył się i nasz Stanisław wraz z Krystianem Stegmanem w tym celu, aby wyjednać u króla szwedzkiego włączenie do traktatów z Królem oraz Królestwem Polskim amnestii dla unitarian-chrześcijan, którzy korzystali byli z opieki jego. Obawiano się bowiem, że przeciwnicy ich po przyjęciu do łaski innych, którzy przystali byli do króla szwedzkiego, powodowani nienawiścią religijną wyłączą unitarian.

Tak więc przybył on do Szczecina, stąd zaś dnia 7 października do Wolgastu, gdzie łaskawie przyjęty przez króla szwedzkiego, jako i przed tym w Krakowie, przypuszczony został do stołu królewskiego. Nie przedsiębrał jednak nic, co byłoby ze szkodą dla ojczyzny, jak to z tych oraz podobnych okoliczności skwapliwie wnioskują niesprawiedliwi dla spraw oraz ludzi sędziowie. Podczas tego pobytu swego na Pomorzu w oczekiwaniu zawarcia traktatu pokojowego, z łatwością też wszedł w zażyłe stosunki z magnatami szwedzkimi, z innymi znów odnawiając dawniej już zawartą przyjaźń. Wymieniał więc z nimi listy, przyczym stale oddawał świadectwo prawdzie, nawet wówczas gdy król oraz książęta napadali nań.

Zwłaszcza też w Szczecinie nie brak było Lubienieckiemu przeciwników. Doświadczył też tu ich nienawiści teologicznej. Przecież kaznodzieje zabiegali nawet o to, aby wywołać nienawiść

---

[2]) W roku 1642 wydał był on wyznanie wiary p. t. „Confessio fidei Christianae illarum Ecclesiarum, quae in Polonia unum Deum et Filium eius unigenitum Jesum Christum et Spiritum S. corde sancto profitentur", tłumaczone następnie na różne języki, między innymi też na polski. Wyznanie to uznane przez Braci Polskich potępione zostało na sejmie 1647 roku, i spalone przez kata na rynku warszawskim. Sam Szlichtyng wówczas skazany został na banicję.

pospólstwa niewyrobionego, przy czym w szczególności pod tym względem wyróżniał się sławny w Szczecinie mąż Jan Mikreliusz. Podobnych rzeczy doświadczył nasz Lubieniecki również w Stralzundzie, ale i tu nie poniechał on oddawania świadectwa prawdzie.

Przede wszystkim jednak w roku 1659 niejednokrotnie prowadził rozprawy w Elblągu ze znakomitymi komisarzami wysłanymi dla zawarcia pokoju z Polakami, a więc z hrabią de la Gardie oraz z Szlippenbachem, gdy zapraszany przez nich do stołu, zarówno oni, jako też obecni tam uczeni teologowie wszczynali z nim dysputy. Podobnież dysputował on również w Wolgaście w obecności najwyższego admirała szwedzkiego hrabiego Wrangla, oraz następnie w Stralzundzie i w Hamburgu.

W Elblągu to w czasie, gdy Szczecin srodze oblegany był przez wojska cesarskie oraz brandenburskie, — a przebywała wówczas w Szczecinie również żona Stanisława wraz z dziećmi, srodze cierpiąc z powodu niewygód oblężenia,—zdarzyło się wówczas, że hrabia Szlippenbach przyrzekł był przyjąć religię naszego Stanisława, jeśli on modłami swymi wyjedna u Boga uwolnienie Szczecina od nieprzyjaciół. Miasto to bowiem wówczas nie było ani dostatecznie ufortyfikowane, ani też zaopatrzone w rzeczy niezbędne dla przetrwania oblężenia, wobec czego powątpiewano wręcz o jego ocaleniu. Lubieniecki przeto, powodowany przede wszystkim niedolą swoich najbliższych, po trzech tygodniach spędzonych w modłach żarliwych do Boga, a też w częstych postach, przybył do hrabiego i oznajmił mu z całą pewnością, że miasto pozostaje już poza wszelkim niebezpieczeństwem, wobec czego stanowczo zalecił mu być dobrej myśli. Zarówno hrabia jako też ci, którzy przypadkowo byli tam obecni, sądzili, że jest on niespełna rozumu, zwłaszcza gdy niebawem zachorował on po powrocie od nich do domu.

Po sześciu jednak dniach listy nadane z uwolnionego już Szczecina potwierdziły stanowcze oświadczenie Lubienieckiego, tak że hrabia wielce się tym przejął. Albowiem rzeczą było wykluczoną, aby Lubieniecki w tym czasie mógł był otrzymać od kogo-

kolwiek wiadomość z oblężonego miasta. Gdy niebawem Lubieniecki, pozostający w zażyłych stosunkach z hrabią, zażądał jednak przy sposobności dotrzymania przyrzeczenia, ten oznajmił mu, że i on również padł na kolana i prosił Boga, aby objawił mu, czy powinien przyjąć religię Lubienieckiego, czy też nie, i że wówczas Bóg utwierdził go w jego wyznaniu augsburskim. Tak więc zażartował sobie wówczas z niego, który nieraz na życzenie jego prawił mu o podstawach religii, i lepiej go był pouczał. Sam on jednak trwał przy wyznaniu augsburskim aż do końca, końca przy tym żałosnego, gdyż niebawem zacny hrabia, godny życia dłuższego, zeszedł z świata tego.

Z Elbląga Lubieniecki udał się do Oliwy, gdzie toczyły się układy pomiędzy królami szwedzkim oraz polskim, i gdzie radzono również nad sprawą dysydentów w rzeczach religii. Gdy wówczas okazało się, że jedna ze stron chciała wyłączyć sprawę tę z układów, przedstawiciele króla szwedzkiego dnia 31/21 maja 1660 roku złożyli oświadczenie, które też ogłoszone zostało drukiem, że wszyscy wszelakiej religii dysydenci objęci zostali warunkami pokoju. Tym samym więc stwierdzono, że warunkom pokoju nie stało się zadość.

Gdy w ten sposób zniknęła wszelka nadzieja powrotu naszych do ojczyzny, Lubieniecki wraz z rodziną z Szczecina udał się do Kopenhagi. Zamierzał dla siebie oraz dla dzieci wydalonych z Polski wyjednać prawo zamieszkiwania w jednej z prowincji, pozostających pod władzą najjaśniejszego króla duńskiego Fryderyka III.

Do Kopenhagi więc przybył dnia 28 listopada 1660 roku. Po odwiedzeniu tu osób wpływowych zyskał też ich przychylność, czy to z powodu swych zalet umysłu, czy też z powodu niezwykłej znajomości spraw, którą posiadł był dzięki obszernej prowadzonej przez się korespondencji. Przecież listy te nieraz nawet odczytywane były królowi, tak że wręcz nałożono nań obowiązek przekazywania ich na użytek króla.

Dnia 23 stycznia 1661 roku nader łaskawie przyjęty został na audiencji przez najlepszego z królów, przez królowę oraz przez

książęta domu królewskiego obojga płci. Nic jednak król wówczas nie powiedział Lubienieckiemu innego nad to, że przy pobłażliwości królewskiej nasi mogą spokojnie zamieszkać w Altonie. Król bowiem, ilekroć ujrzał Lubienieckiego na dworze, zwykł był opuszczać innych, jego zaś wzywał bliżej do siebie i wówczas rozmawiał z nim przede wszystkim o istotnych zasadach religii. Wywoływało to nawet niechęć ku Lubienieckiemu, albowiem teolodzy obawiali się, żeby król sam nie został arianinem.

I tu jednak Lubieniecki bynajmniej nie trawił czasu w bezczynności. Często więc wdawał się w rozmowy z posłami najrozmaitszych królów i książąt, wobec czego też korespondencja jego znakomicie się rozrosła, niepodobna bowiem było odmówić jej najsławniejszym mężom. Wynikiem tego było, że wielu nie tak już surowo ustosunkowało się do religii unitarian, owszem zadawano mu rozliczne pytania, dotyczące wyznania Lubienieckiego, kościoła oraz Braci jego. On zaś w pełni sprostał zarówno wykształceniu, jako też przenikliwości tych, co mu się przeciwstawiali, występując z wielką śmiałością, tak iż wieść o tym rozbrzmiewała w Kopenhadze, na dworze królewskim oraz w bibliotece.

I później też niejednokrotnie zapytywany zdawał on sprawę z nadziei swej arcybiskupowi Danii ks. Janowi Schwaningowi, jako też innym teologom kopenhaskim, oględnie wypowiadając myśli swoje. Według możności bowiem starał się unikać powodu do oszczerstw, aby nie mówiono, że pod pretekstem szukania opieki przybył on w zamiarze szerzenia herezji. Wszędzie też troszczył się o sprawy kościoła [3]), i owszem to było jedynym jego staraniem, aby zdobyć dla wygnańców siedziby dogodne. Z wielką też troskliwością polecał wygnańców, przebywających w Danii, najpoważniejszym posłom książąt obcych, wyzyskując w tej mierze wszelkie możliwości oraz oddziaływując na magnatów wpływowych. Tymi to sprawami zajęty on był czas pewien, gdy zaś następnie szykował się do wyjazdu i pożegnał się przede wszystkim

---

[3]) Chodzi tu oczywiście o t. zw. „ecclesia minor", kościół lub też zbór Braci Polskich.

z królem, oraz z królową, której Lubieniecki nieraz wykładał zasady wiary, wreszcie z książętami domu królewskiego, król ofiarował mu pewien zasiłek, prosząc go zarazem, aby nadal zawiadamiał piśmiennie dwór królewski o wydarzeniach w Europie, zapewniając mu i nadal od siebie stałe roczne wynagrodzenie. Opuściwszy więc Kopenhagę na okręcie udał się do Stralzundu, stąd zaś dnia 11 czerwca 1661 roku przybył do Szczecina.

Tu zwyczajem swoim zajął się załatwieniem spraw, dotyczących ogółu Braci. A więc listownie utwierdzał ich w wierze, udzielał rady, pocieszał i tym podnosił ich na duchu, powiadamiał ich o tym, jakie istnieją nadzieje co do miejsca pobytu, wreszcie odwiedzał ich. Pomijamy milczeniem inne jego podróże, podjęte w tym celu, oraz związane z tym trudy, wydatki i przykrości. Przecież nie zaniechał on wymiany listów z szeregiem mężów wybitnych, jako też ze zborem. Nie długo jednak trwał w Szczecinie. Skoro bowiem nienawiść przeciwników wzmogła się na nowo, w tymże samym jeszcze roku przeniósł się on do Hamburga, dokąd też w roku następnym 1662 podążyła za nim rodzina jego.

Tu też natychmiast nawiązał częste rozmowy, dotyczące spraw świętych z królową Krystyną[4]). Rozmowy te odbywały się w obecności przedstawiciela cesarza oraz innych książąt, jako też księcia Meklemburskiego, który go też niebawem zaprosił, udzielając łaskawych zapewnień w sprawie wygnańców polskich. Z Hamburga drogą lądową znów udał się do Kopenhagi, gdzie stanął dnia 7 lutego 1662 roku. Tu też w związku z obowiązkiem przyjętym przez Lubienieckiego udzielania dworowi królewskiemu informacji upatrzono Hamburg, jako najdogodniejsze miejsce dalszego jego pobytu. Sam król przyjął go nader łaskawie i często dopuszczał go do rozmów prywatnych. Król też spowodował spotkanie jego z Mag. Erykiem Gravem, nadwornym kaznodzieją oraz spowiednikiem królewskim, przy czym sam wraz z Krzy-

---

[4]) Chodzi tu o córkę króla szwedzkiego Gustawa Adolfa, która po śmierci ojca w roku 1632, jako sześcioletnie dziecko została królową szwedzką. W roku 1654 abdykowała, po czym w tymże jeszcze roku w Rzymie przyjęła katolicyzm. Zmarła w roku 1689.

sztoforem Pasbergiem, gubernatorem stolicy królewskiej, później zaś senatorem królewskim oraz wicekanclerzem, oraz z kaznodzieją niemieckim Danielem Pheisem obecny był na dyspucie.

Jaki był wynik dysputy, o tym wnioskować możemy chociażby stąd, że pierwszy z nich, zapędzony w kozi róg przez Lubienieckiego, zaprzeczył wręcz jakoby Chrystus nazwany został „pierworodnym z umarłych" [5]), drugi zaś, t. j. Daniel Pheis, twierdził, że w 17 rozdziale ewangelii Jana nie powiedziano „aby byli jedno", lecz „aby byli razem jako i my jesteśmy" [6]). Tych więc Lubieniecki nasz sprowadziwszy biblię, którą miał w pogotowiu, w obecności króla podał w niesławę.

Po tych wydarzeniach opuścił Kopenhagę, udając się do Frydrychstatu. Tu zaś u władzy miejskiej uzyskał to, że wygnańcy przyjęci zostaną do społeczności zarówno w sprawach kościelnych jako też świeckich, i będą mogli odprawiać zwyczajem polskim nabożeństwa w domach swoich. O tym powiadomił on Braci listownie.

Lubieniecki więc nie szczędząc środków, i owszem narażając się nawet na straty osobiste, troszczył się o to, aby sprowadzić tu Braci oraz przybyłym przyjść z pomocą, aż do czasu gdy książę Holsztyński [7]) nakazał im ustąpić z miasta, co po części spowodowane zostało przez superintendenta luterskiego ks. Jana Rembotta.

Uzyskanie tej siedziby, jako też zdobycie schronienia w Mannheimie, pod rządami elektora w Heidelbergu, — dwie te miejscowości w zupełności wystarczały nielicznej garstce wygnańców, inni bowiem pozostawali na ziemiach graniczących z Polską, — o co bardzo usilnie zabiegał, świadczy o tym, że Lubieniecki nie był znów tak zajęty wymianą listów, którymi przecież niejedno zdziałał dla szerzenia znajomości wiary, aby nie znaleźć zawsze

---

[5]) Lubieniecki ma tu na myśli list do Kolossan rozdz. 1. w. 18.

[6]) Chodzi tu o 11 wiersz cytowanego rozdziału ewangelii Jana, gdzie „ut sint unum sicut et nos" rzeczywiście wiernie oddaje grecki tekst oryginału, który też nie dopuszcza komentowania w zrozumieniu „ut sint in unum sicut nos unum simus".

[7]) Mowa tu o księciu holsztyńsko-gottorpskim Krystianie Albercie, który sprzeciwił się zezwoleniu, udzielonemu Braciom przez władze miejskie Frydrychstatu.

nieco czasu wolnego, gdy wymagały tego zabiegi o pomyślność Braci - wygnańców.

Z Frydrychstatu udał się do Szczecina, do żony, którą dnia 29 maja również sprowadził do Hamburga.

Na czym polegała działalność w tym mieście aż do końca jego życia, o tym powiadamia w pewnej mierze list francuski, który napisał pod koniec życia swego, następnie spis prac jego podany w „Bibliotece Antytrynitarzy", dalej rozmowy jego odbyte z królową szwedzką w roku 1667, z księciem brunświckim Fryderykiem, z landgrafem heskim Jerzym Krystianem, z księciem Sulzbach oraz z innymi książętami, które to rozmowy częściowo opisał.

W tymże roku dnia 8 września w Glückstadt wręczył w obecności całego dworu królowi duńskiemu dzieła Crella i Szlichtynga. Król bowiem przybył do miasta tego celem wydania córki za księcia holsztyńskiego Krystiana Alberta. Wówczas to król kilkakrotnie wzywał do siebie Lubienieckiego w godzinach porannych i poufnie rozmawiał z nim o wolności religii oraz o zagadnieniach Trójcy. Następnie przebywał u króla w Altonie, a na zamku Gottorpskim wręczył mu traktat swój p. t. „Glükstadia vera Tychopolis". Gdy zaś władze miejskie w Hamburgu ogłosiły mu nakaz opuszczenia miasta, nakaz, wydany z powodu nieludzkich nalegań duchownych, gdy nakaz ten kilkakrotnie został ponowiony, Lubieniecki zaś ze swej strony bezskutecznie powoływał się na poczciwość swoją oraz na opiekę króla, udał się on wreszcie do Kopenhagi, do króla. Żona jego w nieobecności męża, zgodnie z poleceniem króla, przeniosła się do Altony. W Kopenhadze wręczył królowi oraz książętom domu królewskiego pierwsze egzemplarze dzieła p. t. „Theatrum Cometicum", po czym powrócił do domu. Lecz tegoż jeszcze roku zmuszony był udać się do Holandii; wyjazd ten spowodowany został podstępną niechęcią tych, o których dobro przede wszystkim zabiegał w wspomnianym dziele.

Po kilku latach, idąc za radą przyjaciół, którzy mniemali, że przeciwnicy jego ochłonęli już w swej zapamiętałości, powrócił

wraz z rodziną do Hamburga, skąd dogodniej było prowadzić korespondencję. Przekonał się jednak o szczególnej czujności ks. Edsarda, licenciata teologii, który wraz z towarzyszami swymi nieustannie zabiegał, aby władze miejskie wydaliły Lubienieckiego z miasta, aż dopiął on celu swego. Warto tu wspomnieć o nim, gdyż sam on chełpił się tym, że za jego sprawą Lubieniecki wraz z rodziną wydalony został z miasta. Choć w rzeczywistości sprawił to raczej fanatyzm duchownych, którzy i w kościele, z ambony zwalczali nieobecnego Lubienieckiego, piętnując go jako heretyka i najniebezpieczniejszą zarazę w mieście. Wspomina o tym rękopis Lubienieckiego. Czynili to zresztą i wówczas już, gdy w roku 1667 po raz pierwszy przez Hamburg udał się był do Kopenhagi.

W tych warunkach już nawet przed przeprowadzeniem się jego dla Lubienieckiego nie zawsze było rzeczą bezpieczną opuszczać dom swój. Gdy więc tenże ks. Edsard, jak to czynił już dawniej, nacierał z coraz większą siłą, władze miejskie przez wysłanników oznajmiły Lubienieckiemu zakaz przebywania w mieście. Próżno bronił się on godnością sekretarza króla polskiego, nie pomogły też listy poręczające króla samego. Wówczas to Lubieniecki zapadł na chorobę śmiertelną.

Ostatni dekret nakazujący mu opuszczenie miasta doręczono mu, gdyż już był obłożnie chory. Niemniej oświadczył jednak, że zastosuje się do tego rozporządzenia. Przyczyną zaś choroby jego była trucizna nieznana, zadana mu wraz z pokarmem. Nie było jednak tak, jak to z całą pewnością twierdził przeciwnik jego Edsard, a to celem oczernienia również domowników Lubienieckiego, że mianowicie przyczyną nieszczęścia tego były żona i córka jego, które przez nieświadomość zadały mu truciznę. Zamiarem jego było, aby w ten sposób wykazać związek tego przypadku nieszczęśliwego z mylnym poglądem religijnym Lubienieckiego, nie bacząc na to, że przecież wielu zarówno luteran, jako też reformowanych oraz papieżników wyzionęło ducha nie tylko w podobnych, ale gorszych nawet okolicznościach. Wszystko to jednak zbyt już rażąco sprzeciwia się prawdzie. Ta sama bowiem

trucizna przedtem jeszcze spowodowała śmierć dwuch jego córek. A i małżonka, która spożyła niewiele pokarmu, ledwie ocalona została od śmierci. Po krótkiej zaś chorobie oraz śmierci córek trucizna 12 maja powaliła na łoże również ojca. Lekarze poznali też powagę cierpienia, i dzięki ich zabiegom stan jego nawet się poprawił, tak iż zabłysła nawet nie bezpodstawna nadzieja utrzymania go przy życiu. Wszak dnia 16 maja mógł on nawet powstać z łóżka, aby sprawić pogrzeb córkom swoim. Gdy zaś następnie poczuł się znowu gorzej, lekarze oświadczyli, że ponownie zadano mu truciznę. Tak więc dnia 18 maja 1675 roku przed ukończeniem jeszcze pięćdziesiątego pierwszego roku życia, zakończył on żywot, polecając ducha swego Jezusowi, Zbawicielowi swemu, któremu wiernie służył aż do końca [7a]).

Przez cały czas choroby, niemal aż do ostatniego tchnienia przemawiał on pełen ufności ku Bogu oraz radości wewnętrznej, błogosławiąc domowników oraz napominając ich i wzywając imienia Bożego.

Oto żywot Lubienieckiego, wierny godłu jego: „Stando Lubentius moriar" — „Chętnie umieram w pełni zapasów". Oto ozdoba kościoła oraz swoich. Uznawali go i przyjmowali królowie Szwecji, Danii, Francji, Polski oraz inni przywódcy, książęta i potentaci Europy, więcej wszyscy niemal z wyjątkiem tylko fanatyków teologów oraz tych, którzy im się zaprzedali. Albowiem nie brak również listów poufnych, skierowanych doń przez teologów różnych wyznań.

Kto był sprawcą jego śmierci, nie łatwo będzie wybadać. Aby zaś nikomu nie wyrządzić krzywdy, nie godzi się nawet wypowiedzieć w tej sprawie domysłu. Pewnikiem jest, że Lubieniecki wielu miał przeciwników, a to nie z powodu występku jakiegoś

[7a]) To co podaje tu autor życiorysu Lubienieckiego nie zupełnie zgadza się z tym, co podał on na samym początku. Skoro bowiem urodził się on w roku 1623 dnia 23 sierpnia, umarł zaś w roku 1675 dnia 18 maja, miał on w chwili śmierci 51 lat ukończonych. Może więc zachodzi tu omyłka drukarska i powinno być „przed ukończeniem 52 roku życia", co jest tym prawdopodobniejsze, że w oryginale liczba lat nie jest wypisana słownie. lecz podano „51".

lub bezbożności, lecz z powodu przekazanej mu przez przodków wiary oraz wyznania, którego przy każdej sposobności mężnie bronił, tak że rzeczy te nikomu nie mogły być tajne. Niemniej pewną jest rzeczą, że śledztwo, które w tego rodzaju przypadkach zwykle bywa przeprowadzone, w danym razie nie zostało przez władze zarządzone. Gdyby nie był już zakupiony grób przy kościele w Altonie, dokąd kondukt pogrzebowy udał się z Hamburga, kaznodzieje odmówiliby mu przystojnego grobu. Przecież i tak nie zaniechali niczego w czym tylko mogli przeszkodzić. Uczynili wszystko co było w ich mocy, aby w uroczystościach pogrzebowych nie asystowali kierownicy szkół wraz z uczniami, jak to odpowiada tutejszemu zwyczajowi.

Niechaj Bóg będzie łaskawszym dla nich, aniżeli oni byli dla bliźniego swego, który jedynie dla wiary swojej i sumienia tak srodze był trapiony.

——o——

Jego Królewskiej Mości oraz Królestwa Szwecji pełnomocni posłowie komisaryczni ku zawarciu pokoju — wiadomo czynimy i zaświadczamy, że aczkolwiek w Szwedzko - Polskim traktacie pokojowym w artykule drugim, dotyczącym amnestii, wyraźnie nie są wymienieni ci, którzy w Królestwie Polskim oraz w Wielkim Księstwie Litewskim odstąpili od wyznania rzymsko-katolickiego, to jednak wymieniona amnestia zarówno w ogólności, jako też w szczegółach obejmuje ich również, tak iż wszyscy oni winni korzystać z niej w całej jej rozciągłości. Albowiem nie mogło być zamiarem predstawicielstwa szwedzkiego zatwierdzenie traktatem tym jakichkolwiek dawnych oraz przestarzałych praw, wydanych przeciwko tak zwanym heretykom, lub też praw nowych, wydanych w czasie trwania tej wojny, podczas której, jak można i trzeba przypuszczać, nic słusznie nie zostało nanowo zarządzone. Natomiast traktat ten stanowi, aby pokój wszystko sprowadził do tego stanu, jaki istniał przed wojną, oraz aby nikomu pod jakimkolwiekbądź pozorem nie wyrządzono krzywdy jakiejś oraz szkody z tego powodu, że

przystał do partii Jego Mości Króla Szwecji. Dlatego też oświadczamy i stwierdzamy, że wyrazy „Zgodnie z prawami Królestwa", zawarte w wyżej wspomnianym artykule drugim, według naszego zrozumienia ani dotychczas nie dopuszczały, ani też obecnie nie mogą dopuszczać interpretacji innej, aniżeli tej, że każdy bez wyjątku jakiegokolwiekbądź stanu, kondycji i wyznania winien korzystać z praw, przywilejów oraz zwyczajów, i to zarówno w sprawach kościelnych jako też świeckich, zgodnie z prawami tak, jak to przestrzegane było przed wojną obecną. Stwierdzając powyższe, własnoręcznie podpisujemy zaświadczenie niniejsze, zaopatrując je wielką pieczęcią poselstwa.

W Sobotach dnia 31/21 maja 1660 roku.

Hrabia Magnus de la Gardie.
Benedictus Oxenstierna
Christophorus Carolus Schlippenbach
à Guldenclauw
(M. P.).
Godefredus von Schroër
Sekretarz poselstwa.

HISTORIA REFORMACJI POLSKIEJ

w której
przedstawia się początki oraz rozwój zarówno zreformowanych jako też antytrynitarzy w Polsce oraz w ziemiach sąsiednich.

KSIĘGA PIERWSZA,

w której okazuje się, jak Bóg od samego początku prawdy apostolskiej poprzez wieki następne postępował z ludźmi według niezmiernej swej mądrości i dobroci, oraz jak zapoczątkował on stopniowo reformację kościoła w Polsce.

PRZEDMOWA.

Jak o tym świadczą wszystkie wieki ubiegłe, a przyświadczają temu również wszyscy roztropni, oraz przemawia za tym rozsądek i doświadczenie, — historia ze wszystkich spraw ludzkich jest sprawą nader ważną i w wysokim stopniu pożyteczną. Każdy przeto zrozumie, że przystępuję do rzeczy nader wielkiej, tym większymi najeżonej trudnościami, że zajmuję się religią, która wszak w wysokiej mierze dotyczy spraw boskich, która też z tego powodu jest rzeczą najważniejszą śród innych spraw i przewyższa je wszystkie.

Skoro bowiem na religii opierają się państwa dobrze urządzone, ona zaś kieruje duchem oraz pobudkami ludzkimi, rzeczą nader trudną jest śledzić jej dzieje, i zarazem uniknąć pewnego niebezpieczeństwa, które powstaje u jednych z powodu jakiegoś z góry powziętego mniemania, u innych znów z niechęci do niej. Uniknąć tego niebezpieczeństwa można jedynie chyba, gdy działać będziemy w świadomości służenia bezwzględnego prawdzie,

i w przeświadczeniu, że wszystko wiernie zostaje opowiedziane i dobrze przeprowadzone. Staje to za tysiąc świadków, i nie dopuszcza w tej mierze żadnego wyjątku.

Co do mnie, to zajmując się tą sprawą, z pewnością dołożę wysiłku oraz sumienności, aby w trosce o dobro powszechne wyłożyć wszystko wiernie oraz przejrzyście, a to opierając się na dokumentach, które w zupełności zasługują na wiarę. Czynię zaś to w tym celu, aby zadość uczynić wymogom własnego sumienia, oraz sprostać oczekiwaniom innych w ich trosce o zbawienie.

Mam przytym nadzieję, że Bóg w łasce swej obdarzy mnie potrzebną ku temu pilnością, w daleko zaś większej mierze sumiennością.

ROZDZIAŁ I.

Pierwotna wiara w Jezusa Chrystusa ulega spaczeniu już w drugim stuleciu po śmierci apostołów, podobnież jak i religia żydowska uległa spaczeniu bezpośrednio po śmierci Jozuego oraz starszych. Wykazuje się stopniowy rozwój tych zmian.

Rozpoczynam rzecz od początku. Cała religia chrześcijańska sprowadza się do nader krótkiego wyznania, że Jezus, z martwych wskrzeszony, jest Chrystusem, Synem Boga i Królem Niebiańskim, — oraz do życia odpowiadającego tej wierze najświętszej. Że tak właśnie rzecz się przedstawia, o tym świadczy wyraźnie Pismo święte, a stwierdza to również wspólny osąd chrześcijan, że ten jeden tylko zawsze był oraz będzie dogmat powszechnie obowiązujący, czyli katolicki, jedynie niezbędny dla osiągnięcia zbawienia wiecznego.

To też uzasadnione wywołałby zdziwienie fakt, że jednak to tak proste wyznanie wiary już po śmierci apostołów uległo wypaczeniu przez dodanie całego szeregu zbytecznych wymysłów ludzkich, gdyby nie było znów tylokrotnie przepowiedzianej przestrogi Ducha świętego, że po zejściu apostołów do kościoła wej-

dą podstępnie, a i śród samych starszych oraz śród kierowników kościoła powstaną ludzie przewrotni, którzy nie zaoszczędzą trzody, lecz na kształt wilków szarpać ją będą, nauczając innych rzeczy i nie stosując się do zdrowej nauki Pana naszego Jezusa Chrystusa. Oni to, nauczyciela fałszywi, nieprzyjaciele krzyża Chrystusowego, nie poprzestaną też na nauce odpowiadającej wymogom rzeczywistej pobożności. To też zobaczymy niebawem, o tym bowiem poucza nas historia kościoła, że wszystko to rzeczywiście nastąpiło.

Tym bardziej nie zdziwi nas tak rychłe, natychmiast niemal po śmierci apostołów, wypaczenie prawdy boskiej, skoro uprzytomnimy sobie, że niemal to samo nastąpiło też w środowisku kościoła żydowskiego. Albowiem i w Piśmie świętym mamy świadectwo podobne do tego, jakie przekazał nam o upadku kościoła bezpośrednio po śmierci apostołów Euzebiusz Pamphili [8]), najwybitniejszy autor dziejów kościoła, chociaż w niektórych przypadkach nie dość starannie czerpie on w tej mierze z Hegesippa, autora najbliższego czasom apostolskim, a więc godnego wiary. Tak bowiem czytamy już w Księdze Sędziów roz. 2. w. 7 i nast.: „I służył lud Panu po wszystkie dni Jozuego, i po wszystkie dni starszych, którzy długo żyli po śmierci Jozuego, a którzy też widzieli wszystkie wielkie sprawy Pańskie, które uczynił Izraelowi. A umarł Jozue syn Nuna, sługa Pański, licząc lat 110. I pochowali go na granicy dziedzictwa jego w Timnat Eres na wzgórzu Efraim, na północ góry Gaas. Także i całe pokolenie to zebrane zostało do ojców swoich. I powstało po nich pokolenie inne, które nie znało Pana, ani też spraw, które uczynił Izraelowi. I czy-

[8]) *Euzebiusz z Cezarei,* żył mniej więcej w latach 260 — 340, uczeń Pamphilusa, który go też zachęcił do pracy badawczej. Sam w r. 314 zostaje biskupem Cezarei i wybitny przyjmuje udział w sporze ariańskim, jako zwolennik teologii Origenesa. Najważniejszym z dzieł jego jest jego „Historia Kościelna", w której przytacza on wszystkie dostępne mu materiały, stwarzając w ten sposób podstawę źródłową, do wszelkich badań nad chrześcijaństwem pierwszych wieków. Jednym z najpoważniejszych źródeł Euzebiusza są „Hypomnemata" *Hegesippa,* który żył w drugiej połowie drugiego wieku, i w dziele swoim w „najprostszym zestawieniu podał szczerą tradycję kazania apostolskiego". Dzieło Hegesippa znane nam jest jedynie fragmentarycznie, głównie na podstawie czwartej księgi dzieła Euzebiuszowego.

nili synowie Izraelscy zło przed oczyma Pana, i służyli Baalom. I porzucili Pana Boga ojców swoich, który ich wywiódł z ziemi Egipskiej, i podążyli za Bogami cudzymi". Wydaje mi się, że słowom tym odpowiada to, co przekazał potomnym Hegesippus, wspomniany powyżej pisarz, który według Euzebiusza „w najprostszym zestawieniu historycznym podał szczerą tradycję kazania apostolskiego", tak że uzasadnione jest ubolewanie, że w wyniku warunków nieprzyjaznych zaginęły te zabytki wybitnego umysłu, z radością natomiast odnajdujemy u Euzebiusza niektóre przynajmniej fragmenty dzieła jego. I Hegesippus bowiem, opisując śmierć Szymona, syna Kleofasa, który sam będąc czy to apostołem, czy też ostatnim z mężów apostolskich, umarł jako biskup Jerozolimski w roku Pańskim 111, licząc sobie wieku lat 120, z całą prostotą wypowiada tę samą myśl: „Aż dotąd kościół niby dziewica pozostawał czysty i nieskalany. Ci zaś co zamierzali wypaczyć zdrową naukę kazania zbawiennego, jeśli wogóle tacy wówczas byli, ukrywali się jakoby w mrokach mgły. Gdy zaś święte zgromadzenie apostołów w sposób różnorodny opuściło świat, i w ten sposób ustąpiło to pokolenie, które zasłużyło sobie, że własnymi uszyma słuchało mądrość Bożą, wówczas rozpoczęła się zmowa błędnej bezbożności, a uwodziciele przekazywać poczęli obcą naukę. Skoro zaś z apostołów nikt już nie pozostał przy życiu, próbowali oni w braku powag głosić w przeciwieństwie do kazania prawdziwego naukę fałszywego pochodzenia" — Euz. Hist. Eccl. księga 3. rozdz. 29 [9]).

I czyż można się dziwić, że zarówno kościół żydowski po śmierci Jozuego oraz starszych, jako też chrześcijański po zejściu apostołów oraz mężów apostolskich natychmiast niemal uległ wypaczeniu? Przecież nawet za życia przywódców oraz nauczycieli swych zarówno jeden jako też i drugi nie tylko z trudem wytrwał

---

[9]) Mowa tu o gnostycyzmie, przyczym utarty w wieku drugim zwrot τῆς ψευδωνύμου γνώσεως Lubieniecki oddaje słowy „falsi nominis scientiam". Gnostycyzm, który Harnack trafnie nazwał „ostrą hellenizacją chrześcijaństwa", był religijnym ruchem synkretystycznym, który w drugim wieku w sposób niebezpieczny wstrząsnął podstawami powstającego kościoła chrześcijańskiego.

w posłuszeństwie w stosunku do przykazań oraz przy prawdzie nieskalanej, lecz uległ nawet częściowemu skażeniu, w każdym zaś razie już w kazaniu ówczesnym otrzymał przestrogę, że upadek nastąpi. Świadczą o tym liczne miejsca w Piśmie św. jako to: 2 Moj. 32,8. 5 Moj. 9,16. 32, 27. 28. 29. Rzym. 16,17 i nast. Gal. 1,6 i nast. Fil. 3,2 i nast. Dz. Ap. 20, 29. 30 oraz inne. A wszystko to jest przekonywującym dowodem zarówno wolności, jako też ułomności ludzkiej. Albowiem w obu kościołach dostrzegamy zupełnie wyraźnie zarówno wolność, jako też ułomność ludzką, co okazują wspaniałe przykłady Pisma św. oraz dziejów kościoła, w szczególności gdy zwrócimy uwagę na godne poznania zmiany w poszczególnych okresach. A choćby nawet przyczyny tych zmian częstokroć były różne co do trwania swego chronologicznego, to jednak nie zawadzi zająć się i tą sprawą.

Jako bowiem kościół żydowski w 111 lat po narodzeniu się przywódcy Jozuego uległ spaczeniu, tak też chrześcijański począł upadać po upływie takiegoż okresu począwszy od urodzenia niebiańskiego Jozuego. I jako tamten po uwolnieniu go ze smutnej niewoli egipskiej, oraz po przejściu pod przywództwem Mojżesza przez Morze Czerwone, po zagładzie zarazem wrogów egipskich stanął na bezpiecznym brzegu zbawienia, i około siedemdziesiąt lat trwał w nieskalaności, tak też około siedemdziesiąt lat trwał w stanie nieskalanym kościół chrześcijański po wyzwoleniu go z najstraszliwszej niewoli szatańskiej, i po przejściu pod wodzą niebiańskiego Mojżesza naszego przez czerwone morze krwi na krzyżu wylanej, przez co zgładzeni zostali wszyscy duchowi wrogowie egipscy, wierni zaś zostali obmyci i zachowani, aby przejść na bezpieczny brzeg zbawienia wiecznego. Jakże szybko więc uległy zapomnieniu najwspanialsze objawy miłosierdzia Bożego, przekazane przy tym żywym słowem oraz na piśmie.

Lecz idźmy dalej. Jako od przejścia Izraelitów przez Morze Czerwone i od wyzwolenia ich, które sprawił wódz ich Mojżesz, upłynęło lat 1517 aż do czasu narodzenia się Jana, który stał się poprzednikiem Mojżesza niebiańskiego, niosącego radosną wieść

zbawienia wiecznego, — tak też tyleż lat upłynęło aż do reformacji wszczętej przez Lutra, gdy w prawdzie narodziła się wolność.

Wreszcie jako po wypełnieniu się tego okresu 1517 lat od wyjścia Izraelitów aż do zjawienia się poprzednika Chrystusowego, i po ustanowieniu kościoła Chrystusowego, w ciągu dalszych pięciu siedmioleci przez krew Chrystusa zgotowana została pełnia wolności, — tak też dzięki łasce Boga po odrodzeniu kościoła, gdy wypełnił się od początku reformacji okres ponad lat trzydzieści, mianowicie około roku 1550 osiągnięta została reformacja zupełna oraz wolność.[10])

Tak więc zatapiając się w podziwu godną mądrość i sprawiedliwość Boską, skoro sam Bóg wskazał nam te czasokresy w dziejach, nie wkraczamy jednak powodowani zuchwałością niebaczną w ukryte tajniki święte jego zamiarów, ani też nie badamy przez ciekawość tych czasokresów, które według świadectwa Chrystusowego Ojciec we własnej zachował mocy.

ROZDZIAŁ II.

Bóg nie pozbawił kościoła świadectwa oraz nauki prawdziwej również po upływie okresu apostolskiego.

Nim przystąpię do omówienia właściwej reformacji kościoła uważam za właściwe przypomnieć i to, że Bóg dla nienagannej sprawiedliwości swej, oraz w dbałości ojcowskiej o rodzaj ludzki,

---

10) Podana w drugiej części powyższego rozdziału oryginalna historiozofia Lubienieckiego, operująca paralelizmem pewnych okresów z dziejów narodu żydowskiego oraz religii starotestamentowej, zestawionych z pewnymi wydarzeniami w dziejach kościoła chrześcijańskiego, świadczy niewątpliwie o tym, jak głęboko zarówno sam Lubieniecki, jak zresztą w ogóle Bracia Polscy, tkwił w pismach najdawniejszego okresu pierwotnego chrześcijaństwa, gdzie jedynie, jak naprzykład w liście Barnaby, w pismach Justyna Męczennika możnaby stwierdzić tego rodzaju ujęcie zagadnień. Poza tym świadczy ona o bezwzględnie równorzędnym traktowaniu całego Pisma św., a więc zarówno Starego, jak też Nowego Testamentu jako objawienia Bożego. Stwierdzając powyższe, nie zastanawiamy się tu nad samą istotą historiozofii Lubienieckiego, podkreślamy jedynie fakt, że i w tej dziedzinie Bracia Polscy kierowali się pojęciami pierwotnych chrześcijan.

obficie i łaskawie dostarczył wszystkim koniecznej pomocy do osiągnięcia zbawienia. Pozostawił bowiem i zawsze zalecał ludziom, obdarzonym przezeń zdrowym rozumem i rozsądkiem, zbiór Pisma św. Ono zaś zawsze poucza, a świadczy o tym również głos całej starożytności, że ono jako najdoskonalszy, pod każdym względem wystarczający, oraz zupełnie wyraźny nauczyciel prawdy zbawiennej, jest zarazem nieomylną normą wiary, zawierającą to wszystko, co konieczne jest do zbawienia i to zarówno w dziedzinie wiary, jako też postępowania. Świadczy ono również o tym, na czym polegała prawda pierwotna, oraz oznajmia wyższą prawdę wówczas nawet, gdy przeciwnicy jego dochodzili do przewagi, i niewdzięczni, w przewrotności swej oraz w tyranii, sami okazali się niegodnymi łaski Bożej. Czyni zaś to tym bardziej, ponieważ przecież nie brak było uchybień i śród zwolenników jego, którym również groziłoby niebezpieczeństwo upadku naglego oraz coraz większych błędów, gdyby pozbawieni zostali świadectwa prawdy oraz łaski jego.

Tu otwiera się przede mną sposobność szerokiego omówienia tych świadków prawdy, przy czym wymienię ich w pewnym porządku w zastosowaniu do poszczególnych stuleci [11]). Choć przecież zastrzec się należy, że i ci świadkowie prawdy nie wolni byli od błędów, że więc przyjąć ich należy jedynie z pewnym zastrzeżeniem oraz po osądzie rozważnym.

Tak więc w wieku czwartym, gdy wobec bezwładu chrześcijan władza zarówno kościelna, jako też świecka spowodowała coraz większy zanik prawdy oraz pobożności chrześcijańskiej, wymieniłbym tych z pośród łacińskich pisarzy kościelnych jako też znaczny odłam greckich, którzy stwierdzili wyższość Ojca, nazywając Go też twórcą oraz przyczyną Syna, owego prawdziwego, przez Boga wywyższonego człowieka; oni to i Ducha św. nazywali

---

[11]) Tu autor nasz częściowo niewątpliwie podąża za przykładem pierwszego historyka reformacji Flacjusza Illirycus (†1575), który nim jeszcze napisał swą historię kościoła, znaną pod nazwą „Centurii Magdeburskich", w roku 1556 wydał swój „Catalogus testium veritatis", w którym pragnął wykazać, że reformacja nie jest „nowinką", skoro istotne zasady reformatorów spotyka się od najdawniejszych począwszy czasów u różnych tak przezeń nazwanych „świadków prawdy".

darem Bożym, nigdy zaś Bogiem. Podkreślali oni również wolną wolę, a o predestynacji w stosunku do wszystkich ludzi nauczali, że istnieje ona w łączności jedynie z wiarą i posłuszeństwem, i to wiary nie czczej, lub też wiary jedynie, lecz połączonej z uczynkami dobrymi, koniecznymi dla zbawienia. Wspomniałbym tu o synodach niezepsowanych, a więc o synodzie w Ancyrze, w Gangra, o pierwszym synodzie w Toledo, potępiających bezżeństwo duchownych, tak jak synod w Elwirze potępił obrazy; wspomniałbym o trzecim synodzie w Kartaginie, który orzekł, że jedynie Ojca należy wzywać przy ołtarzu.[12]) Wspomniałbym o Augustynie[13]), który o tyle zgadza się z prawdą o ile naucza, że chleb

---

[12]) Synod w Ancyrze, dzisiejsza Ankara, stolica Turcji, odbył się w roku 314. W nowych warunkach, powstałych dzięki upadkowi Maximiana, synod ten zajął się przede wszystkim ustaleniem zasad karności kościelnej, między innymi zezwalając w kanonie 10 na małżeństwa diakonów, skoro oświadczą oni przy przyjmowaniu święceń, że mają zamiar wstąpić w związek małżeński. Synod w Gangra, późniejsze Germanicopolis w Azji Mniejszej, odbył się około roku 355, występuje on przeciwko przerostowi pewnych prądów ascetycznych, i między innymi ustanawia w kanonie 4: „Jeżeliby ktoś odsądził kapłana (prezbytera) żonatego z powodu małżeństwa jego od ofiary i sam powstrzymałby się od ofiary jego, niechaj będzie potępiony". Odmienne było stanowisko hiszpańskiego synodu w Toledo, około roku 400. Synod ten w poszczególnych kanonach wypowiada się za bezżeństwem duchownych. W danym więc przypadku Lubieniecki niesłusznie powołuje się na ten synod, chyba że miał na myśli głosy sprzeciwu, które i na tym synodzie się odezwały. — Synod w Elwirze, dzisiejsza Grenada, odbył się około roku 313 i w kanonie 36 stanowi: „W kościołach nie powinno być obrazów (picturae), ani też nie należy malować na ścianach tego, co otoczone jest czcią i nabożeństwem". — Pewną trudność sprawia ustalenie, co właściwie Lubieniecki miał na myśli, mówiąc o uchwale trzeciego synodu w Kartaginie, który się odbył w roku 397. Być może, skoro wspomina o tym synodzie po synodzie w Elwirze, który zwracał się przeciwko czci okazywanej obrazom, że chodziło mu o cześć okazywaną relikwiom. Walka bowiem z czcią okazywaną relikwiom w Kartaginie zwłaszcza miała swą tradycję. Tu wszak, jak wspomina Optatus z Milewe, już biskup Cecylian karcił niejaką Lucillę, która miała zwyczaj całowania kości męczennika przed przyjmowaniem wieczerzy pańskiej. Możliwą więc jest rzeczą, że Lubieniecki miał tu na myśli kanon szósty trzeciego synodu kartagińskiego z roku 397, który właśnie zwracał się przeciwko czci nadmiernej okazywanej zmarłym.

[13]) Augustyn (354 — 430), jeden z najwybitniejszych mężów w dziejach kościoła chrześcijańskiego, w licznych swych pracach wypowiadał się, co do wszystkich niemal spraw dotyczących nauki oraz życia chrześcijan. Nie zawsze jednak w sposób jednolity oraz konsekwentny, tak że na niego słusznie po dziś dzień powoływać się mogą najrozmaitsze odłamy chrześcijan. Wielkość Augustyna właśnie polega na tym, że potrafił on łączyć harmonijnie to wszystko, co potomni aż po dzień dzi-

eucharystyczny jest znakiem ciała oraz przypomnieniem męki Pańskiej, ciało bowiem Chrystusa znajduje się w przestworzach niebiańskich, że świętych należy czcić jedynie przez naśladowanie ich, że jeden jest dany nam przez Boga pośrednik, który według niewzruszonego postanowienia, zawartego w predestynacji, przed stworzeniem świata chwałę miał u Boga. Wspomniałbym o Epifaniuszu[14]), który poszarpał obraz Chrystusa po raz pierwszy umieszczony na zasłonie w kościele. On też z całą bezwzględnością piorunował przeciwko powstającej wówczas czci okazywanej Marii.

Wspomniałbym również o Aëriuszu[15]), który powstawał przeciwko brakowaniu potraw, obstawał zaś przy równorzędności prezbyterów oraz biskupów. Wymieniłbym dalej Eustacjusza[16]), który łagodził błędy macedonian oraz trynitarzy. Wymieniłbym Eufrata, Marcelego, Photyna[17]) oraz innych, którzy przeciwstawiali się nauce o doskonałej boskości Chrystusa, oraz Wigilan-

---

siejszy odczuwają jako przeciwieństwa. Lubieniecki słusznie też powołuje się tu na Augustyna, choć przecież sam czyni on to z pewnym zastrzeżeniem, gdyż w rzeczy samej Augustyn wypowiadał nieraz poglądy odpowiadające temu co nauczali Bracia Polscy, nieraz znów wypowiadał zdania wręcz przeciwne. Dotyczy to zwłaszcza wieczerzy pańskiej.

[14]) Epifaniusz, biskup Konstancji na Cyprze, zmarł w r. 403, jeden z szermierzy prawowierności nicejskiej, a stąd bezwzględny przeciwnik Origenesa, którego spirytualizm zwalczał, sam ściągając na siebie podejrzenie antropomorfizmu. Właśnie aby zaprzeczyć tym podejrzeniom, występował on przeciwko używaniu obrazów Chrystusa.

[15]) Aeriusz, w połowie wieku IV działał w Sebaste, w Armenii.

[16]) Lubieniecki wymienia tu Eustachiusza, co oczywistym jest błędem. Powinno być Eustacjusz, który był biskupem w Sebaste, w Armenii, i umarł około roku 377. Był on przedstawicielem kierunku ascetycznego i pod tym względem oddziaływał na przyjaciela swego Bazylego z Cezarei, który jednak następnie rozszedł się z nim, gdy Eustacjusz w sporach wynikłych o zagadnieniu Ducha św. obstawał przy pierwotnym poglądzie, że Duch św. jest mocą Bożą, nie zaś osobą Trójcy.

[17]) Pierwsza z wymienionych tu postaci nieznana jest, to też przypuszczam, że chodzi tu może o Eufranora, z drugiej połowy wieku III, do którego adresowany jest jeden z listów Dionizego Aleksandryjskiego, w którym w okresie bezpośrednio porzedzającym spór ariański wypowiedziane są poglądy w duchu subordynacjanizmu Origenesa. Drugi, wymieniony tu, Marceli z Ancyry, zmarł około roku 373. Stojąc na stanowisku prawowierności nicejskiej miał on jednak zastrzeżenia co do odrębności hipostatycznej logosa. Synem Bożym jest raczej historyczny Jezus, w którego wcielił się logos bezcielesny. Pogląd jego potępiony na wschodzie, uzna-

cjusza[18]), przeciwnika czci świętych i relikwii oraz bezżeństwa duchownych, co wszystko uważali oni za nowopowstające błędy.

Wymieniłbym też i samego Ariusza oraz Donata wraz z tymi, którzy za nimi podążyli, którzy poskromili mieczem uzbrojoną bandę homouzjanów[19]). Wymieniłbym też podążając w porządku wszystkich następujących stuleci nie tylko poszczególnych nauczycieli-doktorów, lecz też świadków prawdy zebranych na soborach, którzy występowali przeciwko błędom zarówno wcześniejszym, jako też przeciwko tym, które potem zostały wprowadzone.

---

ny natomiast został na zachodzie. Do jego stanowiska w pewnej mierze zbliżony jest późniejszy pogląd Serweta. Odmienne aniżeli Marceli zajmował stanowisko *Photinus z Syrmium,* dzisiejsza Mitrowica nad Sawą, uczeń Marcelego, zmarły w r. 376. Stał on na stanowisku, że Jezus był wywyższonym przez Boga człowiekiem, pogląd zbliżony następnie do stanowiska Socyna.

[18]) Wigilancjusz, około roku 400 był prezbyterem w południowej Francji, przeciwko niemu gwałtownie występował Hieronim.

[19]) Na nieporozumieniu stanowczo polega, jeśli Lubieniecki wymienia tu obok siebie Ariusza oraz Donata, wytłumaczone chyba tym, że następcy ich, zwłaszcza zaś t. zw. circumcellioni pośród donatystów, nieraz zbrojnie występowali przeciwko przeciwnikom swoim. Jeśli bowiem chodzi znów o circumcellionów, to jednak przeciwnikami ich bynajmniej nie byli homouzjanie. Co do Ariusza, prezbytera w Aleksandrii, zmarłego w r. 336, to za daleko zaprowadziłoby nas skreślenie całokształtu jego nauki, która wywołała tyle sporów zawziętych. Ograniczymy się jedynie do podania istoty sporu. Ariusz więc, wychodząc z założeń filozoficznych, podkreślał bezwzględny monizm Boga. To też Syn nie jest zrodzony przez Boga, lecz jego tworem, lecz tworem doskonałym, który przy tym życiem swoim coraz więcej umacniał doskonałość swą, tak że słusznie nazywamy go Bogiem. Ariusz więc zupełnie nie uwzględniał momentu religijnego, ściślej soteriologicznego, który w religii zbawienia, jaką niewątpliwie jest chrześcijaństwo, jednostronnie znów akcentował Atanazy, przeciwnik Ariusza. Zbawienie, ujmowane wówczas, i to zwłaszcza na wschodzie, jako fizyczne ubóstwienie, według klasycznego niemal zwrotu Atanazego, który w tej mierze szedł za Ireneuszem, wymagało, aby „Bóg (logos) stał się człowiekiem, abyśmy zostali uczynieni Bogami". Stąd też wynika już postulat religijny Atanazego: „Syn-logos współistny jest z Bogiem" czyli t. zw. homouzja, około czego toczył się długotrwały spór ariański. — Donatus z Kartaginy, żył na przełomie III oraz IV wieku. Z Ariuszem oraz sporem ariańskim nie miał on nic wspólnego, poza tym, że wspólnie podkreślali oni konieczność rygoryzmu w życiu chrześcijańskim. Na tym też tle dzięki stanowisku Donata utwierdził się w Afryce północnej w okolicach Kartaginy, na początku wieku IV kierunek donatystyczny, którego źródło sięga jednak jeszcze wieku III, gdy w dobie prześladowań wymagano już dla skuteczności wszelkich czynności kościelnych oraz święceń nienaganności tego, który święceń udziela. W sporze tym chodziło więc przede wszystkim o zagadnienie praktyczne, związane z istotą kościoła oraz sakramentów i kultu religijnego.

Przytoczyłbym więc nie tylko owych przedstawicieli ludu Pelagiuszów, Szkotów, Samsonów, Serlonów, Bertramów, Berengarów, Piotrów de Bruis i Abelardów, Henryków, Arnoldów, Waldensów[20]), którym rzecz oczywista sprawa chrześcijańska wiele bardzo zawdzięcza, wobec wyjątkowej wytrwałości ich w pobożności. Przecież o jednym z nich, mianowicie o Abelardzie, wypowiedział się na piśmie, w liście 194, ów opat najsławniejszy Ber-

[20]) Podajemy tu jedynie rzeczy najistotniejsze o osobach przykładowo wymienionych przez Lubienieckiego. Na pierwszym więc miejscu wymieniony zostaje *Pelagiusz*, zmarły po roku 418, głośny antagonista Augustyna w podkreślaniu wolności człowieka, co odpowiadało poglądom Braci Polskich. Dalej wymienieni zostają przeważnie przedstawiciele późniejszego średniowiecza. A więc *Jan Duns Szkot*, zmarł w roku 1308, jeden z najwybitniejszych przedstawicieli scholastyki, kierunku realizmu umiarkowanego, zbliżającego się do nominalizmu. Prawdopodobnie opat hiszpański *Samson*, który na synodzie w Kordubie w r. 862 potępiony został za swój rygoryzm w przeciwieństwie do ugodowej w stosunku do arabów większości, t. zw. mustarabin. Prawdopodobnie opat *Serlo*, który w roku 1148 na synodzie w Reims reprezentował rygoryzm zakonny. Następny wymieniony przez Lubienieckiego Bertram jest to oczywiście znany raczej w dziejach kościoła pod imieniem *Ratramnus*, zakonnik w Corbie, zmarły około r. 868, który w przeciwieństwie do Paschazjusza Radberta w podniesionym przez tegoż zagadnieniu o przeistoczeniu elementów w wieczerzy, zajmował stanowisko negatywne, podkreślając raczej duchowy charakter spożywania ciała i krwi w sakramencie. Na tymże stanowisku stoi też i następny wymieniony przez Lubienieckiego, *Berengar* z Turonii, zmarły w. r. 1088. *Piotr de Bruis* w wieku XII stał na czele prądu opozycyjenego w kościele, prądu, który uznawał wiążący autorytet jedynie ewangelii, z rezerwą odnocząc się nawet do pozostałych pism biblijnych, bezwzględnie zaś odrzucał tradycję, chrzest dzieci, naukę o przeistoczeniu elementów w wieczerzy, oraz wszelką obrzędowość kościelną. Spirytualizm jego pozostawał być może w związku z działalnością *Piotra Abelarda*, zmarłego w roku 1142, wybitnego przedstawiciela dialektyki scholastycznej który kwestionował niektóre nauki kościelne, między innymi też dogmat Trójcy. W najważniejszym dziele swym p. t. „Sic et non" wykazuje on sprzeczności, jakie zachodzą w tradycji kościelnej. Dalej idzie *Henryk z Lozanny*, zakonnik, który jednak opuszcza klasztor i w pierwszej połowie XII wieku rozwija działalność kaznodziei wędrownego, wzywającego do pokuty, gdyż jedynie życie nienaganne nie zaś święcenie kapłańskie stanowi o ważności sakramentów. W ostrej opozycji do arrogowania sobie przez kościół władzy zwierzchniej staje też w tymże wieku XII *Arnold z Brescji*, który zapatrzony w świetność Rzymu starożytnego, chwilowo zdobywa tu nawet władzę, i jako swego rodzaju trybun ludu pragnie restytuować świeckie panowanie Rzymu nad światem. Poniósł on śmierć w roku 1155, resztki zaś arnoldystów, zwłaszcza we Włoszech północnych zbliżyli się niebawem do *Waldensów*, którzy pod wpływem wystąpienia Piotra z Lugdunum (Lyon) pod koniec wieku XII występowali jako rzecznicy reformy kościoła, opartej na znajomości Pisma św., ograniczeniu sakramentalizmu oraz powrotu do prostoty pierwotnego chrześcijaństwa.

nard[21]) w sposób następujący: „Gdy mówi o Trójcy, naśladuje Ariusza, gdy o łasce — Pelagiusza, wówczas zaś, gdy mówi o osobie Chrystusa, przypomina Nestoriusza”, Baroniusz [22]) zaś w swoich „Rocznikach” T. XI r. 1140 podkreśla u niego trzy momenty: „uznał rozum w sądach o rzeczach wiary; napadał na naukę o Trójcy; zaprzeczał, aby śmierć Chrystusowa była dla nas zadośćuczynieniem wobec Boga”.

Wskazałbym dalej jeszcze na Amalryków, Okkamów, Alwarów, Taulerów, Wiklefów, Husów, Wesselów, Platynów, Savonarolów oraz niezliczoną moc innych[23]).

---

[21]) Mowa tu o Bernardzie z Clairvaux, reformatorze zakonu cystersów, wybitnym przedstawicielu mistyki w wieku XII. Był on bezwzględnym przeciwnikiem Abelarda i Arnolda z Brescji.

[22]) Cezary Baroniusz, 1538 — 1607, ojciec katolickiego dziejopisarstwa kościelnego, pod które podwaliny położył swymi „Rocznikami kościelnymi“—„Annales“.

[23]) Wymienieni tu: *Amalryk z Beny* nauczał na uniwersytecie w Paryżu, zmarł w roku 1204. Przedstawiciel kierunku panteistycznego, jak to wynika z szczupłych fragmentów jego zdań, które streszczają się w słowach: „Bóg jest wszystkim, to też każdy chrześcijanin obowiązany jest wierzyć, iż jest członkiem Chrystusa, i tylko ci mogą być zbawieni, skoro pozostając w miłości grzech nie jest im policzony“. Nauka jego jak też on sam potępiony został dopiero po śmierci jego, gdy zwolennicy jego t. zw. Amalricjanie wyciągając konsekwencje z jego nauki odrzucali organizację kościoła oraz sakramenty, w kościele widząc jedynie Babylon, a w papieżu antychrysta. *Wilhelm Occam,* zmarł w r. 1349, wybitny przedstawiciel nominalizmu, który poddawał krytyce rozumowej niektóre dogmaty kościelne, w szczególności też naukę dotyczącą wieczerzy. Występował przeciwko zwierzchnictwu papieży w stosunku do przedstawicieli władzy świeckiej. Pod tym względem oddziaływał on następnie również na Lutra, który w r. 1520 powiedział o sobie: „sum Occanicae factionis“ — „jestem okkamistą“. Wymienionego następnie Alwara niezawodnie należy zidentyfikować z *Alvarem Pelayo,* franciszkaninem hiszpańskim, zmarłym w r. 1352, który mimo bezwzględnego nastawienia papalistycznego, w myśl obserwantów franciszkańskich podkreślał jednak konieczność ubóstwa, a w sprzeniewierzeniu się tej zasadzie widział źródło wszelkiego zła w kościele. *Jan Tauler,* zmarły w r. 1361, przedstawiciel mistyki dominikańskiej. Jako kaznodzieja oddziaływał na pogłębienie życia chrześcijańskiego, tak że Luter następnie niejednokrotnie nawiązywał do niego. *Jan Wiklef,* zmarł w roku 1384, zmierzał do reformy kościoła w Anglii w oparciu przede wszystkim o znajomość Pisma św. Występował więc przeciwko świeckiej władzy papieży, kościół bowiem w jego zrozumieniu był „zespołem wybranych“, który może istnieć również bez widzialnej głowy, papieża. Poddał również krytyce naukę o transsubstancjacji. Poglądy jego potępione zostały w związku ze sprawą Husa na soborze konstancjeńskim. Zaliczony do prekursorów reformacji, tak jak i *Jan Hus,* który w poglądach swych częściowo opierał się na Wiklefie, co też w związku z kościelno-polityczną jego działalnością spowodowało potępienie oraz spalenie Husa w Konstancji w roku 1415. *Wessel*

A ponieważ złoto pozostaje złotem niezależnie od tego w czyich jest rękach, i to nawet wówczas, gdy nie zostało ono jeszcze ogniem wielokrotnym oczyszczone z zużli bezwartościowych, umieściłbym tu również panujących świeckich, mianowicie: Filipów, Leonów, Konstantych, Karolów i Ottonów Wielkich, Ludwików Pobożnych, którzy z wielką troskliwością piętnowali występki papieży oraz zepsucie kościoła[24]). Obecnie jednak nie jest to na-

---

(Wasyl) Gansfort, oto właściwe jego nazwisko, zmarł w r. 1489. Pozostawał w związku z t. zw. braćmi wspólnego życia, w środowisku których kwitła głęboka pobożność o zabarwieniu mistycznym w oparciu o wyłączną łaskę Boga. Ten też niezawodnie moment następnie w szczególności pociągał Lutra w pismach Wessla, tak iż kiedyś po poznaniu jego pism, Luter wręcz oświadczył: „Gdybym wcześniej był czytał pisma Wessla, przeciwnicy moi mogliby mniemać, że Luter przejął wszystko od Wessla, do tego stopnia duch nasz zgadza się ze sobą". W szczególności też zaznaczyć wypada, że już Wessel kwestionował również nieomylność nie tylko papieży, ale też soborów. *Bartłomiej Platina,* humanista, zmarły w r. 1481 Pierwszy dziejopis papieży, który nie bacząc na panegiryczny ton humanisty, potrafił jednak ostro również napiętnować rozwiązłość obyczajów przy kurii. Do wyżyn obiektywizmu wznosi się zwłaszcza opisując tragedię Arnolda z Brescji, co snać przyczyniło się do tego, że Lubieniecki wymienia go pomiędzy zdecydowanymi zwolennikami reformy kościoła. Takim bowiem był również ostatni tu wymieniony *Girolamo Savonarola* (1452 — 1498), dominikanin, który sławę zdobył jako porywający kaznodzieja pokutniczy. Piętnując nadużycia zarówno w kościele, jako też u przedstawicieli władzy świeckiej we Florencji i dążąc zarazem do reform społecznych, Savonarola naraził się wszystkim, w rezultacie czego za herezję, choć nie wskazano, na czym herezja jego polega, skazany został na spalenie.

[24]) Bliższe zidentyfikowania pierwszych wymienionych przez Lubienieckiego cesarzy nastręcza może pewne trudności. Jeśli jednak wyjdziemy z założenia, że wymienieni tu panujący umieszczeni są w porządku chronoligcznym, — a to zdaje się być rzeczą pewną, zwłaszcza gdy weźmiemy pod uwagę chronoligczny porządek innych nazwisk powyżej wymienionych, — to nie zdaje się ulegać wątpliwości, że Lubieniecki na pierwszym miejscu wymienia cesarza rzymskiego *Filipa Arabs* (244 — 249), o którym dawna tradycja chrześcijańska głosiła, że był pierwszym chrześcijaninem na tronie cezarów. W tej myśli wymienia go też Lubieniecki, albowiem dopiero późniejsze dziejopisarstwo wykazało z całą pewnością legendarny charakter tradycji chrześcijańskiej, o której wspomina cały szereg pisarzy chrześcijańskich, aż do wieków średnich. Przy uwzględnieniu tych zasad drugim cesarzem wymienionym przez Lubienieckiego byłby *Leon III Izauryjczyk* (717 — 741), trzecim zaś syn jego *Konstanty V* (741 — 775), którzy znaleźli się w wykazie Lubienieckiego z powodu zdecydowanie negatywnego stanowiska, zajętego przez nich w sporze o kult obrazów, którego byli przeciwnikami, ściągając na się nienawiść tłumów zakonników. Wątpliwości żadnej nie ma już co do następnych wymienionych przez Lubienieckiego cesarzy. Chodzi tu o *Karola Wielkiego* (768 — 814), który podkreślał niezależność swej władzy w stosunku do papieża, oraz o *Ottona I Wielkiego* (936 — 973), który walnie przyczynił się do naprawy stosunków w Rzy-

szym zadaniem. Być może, że przy pomocy Bożej przedstawimy prawdę pierwotną, a to opierając się nie tylko na głębi objawienia Pisma św. oraz przenikliwości rozumu trzeźwego, lecz i na podstawie dokumentów starożytnych.

Ta prawda pierwotna uległa więc skażeniu niebawem po okresie apostolskim. A twierdzenie to nie jest bezpodstawne, skoro przecież i apostoł Jan mówił już o zbliżającej się chwili ostatecznej, poza tym zaś wyraźnie wypowiedziano również, że prawda nieskalana zaniknie, schodząc niby ze świata wraz z ustępującymi z życia apostołami. Z całą stanowczością poucza o tym Hegesippus. A potwierdza to wielu innych również, przytaczając świadectwa wiarogodne, i stwierdzając zdania swe faktami oczywistymi. A więc mówi o tym Nicefor w ks. 41 rozdz. 1, mówi Neander w „Historii Kościelnej", str. 522, wspominają o tym „Centurie Magdeburskie" II rozdz. 1 i 3 p. t. „Inclinatio doctrinae", — chociaż przecież w tym dziele prawda często przedstawiona jest jako błąd, a w innym znów miejscu błąd jako prawda, — dalej Daillé w drugiej księdze „De vero usu Patrum" w rozdz. 6. oraz inni[25]).

---

mie między innymi przez usunięcie papieża Jana XII. Kogo jednak ma na myśli Lubieniecki, gdy na ostatnim miejscu wymienia Ludwika Pobożnego? Zdaje się nie ulegać wątpliwości, że nie wchodzi tu w rachubę syn Karola Wielkiego, który jako Ludwik Pobożny objął po nim rządy (814 — 840), gdyż przecież zaprzepaścił on w znakomitej mierze zdobycze ojca swego i ułatwił wzmożenie się klerykalizmu. Zresztą wymienienie w tej kolejności Ludwika Pobożnego przeczyłoby konstrukcji chronologicznej Lubienieckiego. Natomiast nie ulega zdaje się wątpliwości, że Lubieniecki miał tu na myśli króla francuskiego *Ludwika IX Świętego* (1226 — 1270). Odpowiada to i wymogom jego konstrukcji chronologicznej, odpowiada też i poglądom, które w dobie Lubienieckiego panowały jeśli chodzi o działalność kościelną Ludwika. Wszak uchodził wówczas Ludwik IX za twórcę Sankcji Pragmatycznej z roku 1269, która w znakomitej mierze miała uniezależnić kościół we Francji od ingerencji oraz zależności od papieży, przygotowując kierunek gallikanizmu we Francji. Inna rzecz, że autentyczność rzekomej Sankcji Pragmatycznej Ludwika IX w następnych wiekach została zakwestionowana, wreszcie zaś w drugiej połowie wieku XIX stwierdzono z całą pewnością, że Sankcja ta powstała dopiero w wieku XV. O tym jednak Lubieniecki nie mógł wiedzieć. I oto wychodząc z założenia autentyczności dokumentu tego umieszcza też w spisie swym Ludwika IX Świętego jako jednego z szermierzy o niezależność kościoła od papieży.

[25]) Wymienione tu dzieła oraz autorowie przedstawiają się nam jako *Nicephorus Callistus Xanthopoulos*, wschodni dziejopisarz kościelny z wieku XIV, którego

Niektórzy inni mężowie w dokładnych dociekaniach swych nad myślą zasadniczą dziejów, mianowicie Funck oraz Alsted[26]) dochodzą do wniosku, że nieskalaność ewangelii trwała nieco dłużej. A więc pierwszy z nich uważa, że okres ten trwał do roku 190 po Chrystusie, drugi wymienia rok 194, obydwaj więc zatrzymują się na okresie papieża Wiktora, co najwięcej też odpowiada naszym poglądom. Wiktor[27]) bowiem był przecież pierwszym, który powodowany zuchwalstwem antychrystusowym po-

---

historia kościelna przetłumaczona została na język łaciński i wydana w Bazylei w roku 1555. Na drugim miejscu Lubieniecki przytacza *Marcina Neandra*, zmarłego w roku 1595 długoletniego kierownika znanej ongi szkoły w Ilfeld, która wydała szeregi wybitnych mężów. Sam Neander odznaczył się jako pedagog i autor wielu dzieł oraz podręczników szeroko wówczas rozpowszechnionych. Pod nazwą historii kościelnej Neandra Lubieniecki powołuje się najprawdopodobniej na najważniejszą pracę Neandra, dzieło jego życia, niby zbiór przyczynków do dziejów teologii, wydanej już bezpośrednio po jego śmierci w r. 1595 p. t.: „Theologia Christiana, S. Scripturae, Patrum Graecorum Graecis et Latinorum Latinis e Fontibus ipsorum et tandem Theandri Lutheri dictis et testimoniis illustrata et exposita". Pod powszechnie przyjętą nazwę „Centurii Magdeburskich" Lubieniecki cytuje dzieło *Macieja Flacjusza*, zwanego *Illiricus*, zmarłego w r. 1575, który w latach 1559 — 1574 wydał w Bazylei XIII tomów dzieła p. t.: „Ecclesiastica historia, integram ecclesiae ideam coplectens, secundum singulas centurias congesta per aliquot studiosos et pios viros in urbe Magdeburgica", kładąc tym podwaliny pod dziejopisarstwo kościelne reformacji. Wreszcie wymienia on dzieło Francuza *Jean Daillé*, zmarłego w r. 1670, p. t. Libri duo de usu Patrum ad ea difinienda religionis capita, quae sunt hodie controversa, latine e gallico nunc primum redditi, ab aucthore recogniti, aucti et emendati", które wydrukowane zostało w Genewie w r. 1636, aby w wieku XVII doczekać się jeszcze kilku nowych wydań.

[26]) Lubieniecki ma tu chyba na myśli kaznodzieję nadwornego ks. Albrechta Pruskiego *Jana Funcka*, straconego w roku 1566, który wydał i rozszerzył uzupełnioną już poprzednio przez Melanchtona, Kronikę Cariona, następnie zaś ogłosił w Królewcu „Chronologia ab urbe condita" w roku 1545 i 1552. *Jan Henryk Alsted*, teolog oraz polihistor, zmarły w roku 1638 w Siedmiogrodzie. Pisarz nader płodny, który umysłem swym obejmował najrozmaitsze dziedziny wiedzy. Lubieniecki czerpał tu niezawodnie z jego „Thesaurus Chronologiae", wydanym w roku 1650.

[27]) Wiktor, biskup rzymski w latach 189 — 199, który wyłączył z wspólnoty kościelnej t. zw. kwartodecimanów, szeroko rozpowszechnionych zwłaszcza w Azji Mniejszej, którzy jednak wpływami swymi docierali również do Rzymu. Opierając się na dawnej tradycji, kwartodecimanie obchodzili święto wielkiejnocy stale dnia 14 Nisan niezależnie od dnia w tygodniu, gdy tymczasem rzymska praktyka obchodziła już wówczas to święto zawsze w *niedzielę* po 14 Nisan. Oto „błaha przyczyna", którą ma na myśli Lubieniecki. Tenże Wiktor wystąpił również w sposób zdecydowany przeciwko t. zw. monarchianom dynamistycznym, o czym poniżej.

ważył się rzucić klątwę na inaczej myślących, i owszem na wszystkie kościoły Azji i to z błahej istotnie przyczyny.

Pomiędzy tymi, na których rzucił on klątwę był również bizantyjczyk Theodot, mąż wielkiej wiedzy, który wytrwale zaprzeczał, jakoby Chrystus obdarzony przez Boga mocą boską istniał przed matką swoją, przeciwstawiając się w tej mierze wielu, którzy w okresie poapostolskim odważyli się wystąpić z takim twierdzeniem. Z wielką też pewnością zajmował to samo stanowisko w tymże mniej więcej czasie Artemas lub Artemon, zdobywając nie mały zastęp zwolenników w dobie, gdy kościół rozpadł się był na partie[28]).

Otóż wiadomość o nich zamieszczona została nawet w dokumentach Historii Kościelnej Euzebiusza, w ostatnim rozdziale księgi piątej, chociaż przecież dzieło to napisane zostało przez przeciwników ich. Wspomina więc Euzebiusz, że oni tak szczycili się starożytnością swej nauki, że utrzymywali, jakoby wszyscy przodkowie, a nawet sami apostołowie myśleli oraz nauczali to, co i oni, zachowując prawdę tego kazania, utrzymywali oraz głosili z wielką śmiałością, aż do czasów Wiktora. Za nimi następnie mężnie podążyli w Antiochii biskupi: Paweł z Samosaty około roku 270 oraz w Syrmium Photinus około roku 350, porzucając nawet godność biskupią[29]). Nie mało też zdobyli oni sobie

---

[28]) Jest to pierwotny t. zw. monarchianizm dynamistyczny, który wychodząc z założenia bezwzględnego jedynowładztwa (monarchia) Boga nauczał, że Jezus jest jedynie człowiekiem, obdarzonym mocą (δύναμις) Bożą. Pierwszym przedstawicielem tego kierunku był właśnie *Theodot, skórnik*, mąż wielce wykształcony, który pod koniec II wieku przybył ze wschodu do Rzymu i tu nauczał, że Jezus zrodzony wprawdzie z dziewicy za sprawą Ducha, był jednak człowiekiem, nie zaś istotą boską wcieloną przez dziewicę. Znalazł on w Rzymie grono zwolenników, którzy nawet po potępieniu Theodota przez Wiktora, dalej szerzyli jego naukę. Pomiędzy nimi około roku 240 wyróżnił się *Artemas* lub *Artemon*, ostatni przedstawiciel tego kierunku w Rzymie, gdzie nie doszedł on jednak do większego znaczenia.

[29]) *Paweł z Samosaty*, biskup Antiocheński w okresie mniej więcej od 260 — 272 roku, dalej rozwinął poglądy monarchianizmu dynamistycznego w zastosowaniu pewnym do ustalonych już na wschodzie poglądów Origenesa, uwzględniających obok Boga odrębne hipostazy logosu oraz Ducha. Paweł utrzymywał, że „jegos oraz duch są jedynie właściwościami Boga, wobec czego też twierdził, że „jeden jest Bóg Ojciec oraz Syn jego w nim, jako logos w człowieku". To też utrzy-

uczniów, których gnębił coraz więcej wzrastający liczebnie obóz przeciwny, zwłaszcza gdy minęła już obawa przed prześladowaniem i gdy ten właśnie obóz uchwycił w swe ręce miecz władzy świeckiej.

Wszystkich tych, którzy trzymali się jednego Boga Ojca, Stwórcy wszech rzeczy, i Syna Jego Jezusa Chrystusa, przezeń zarówno zrodzonego, jako też wskrzeszonego oraz wywyższonego, broni prawda najwyraźniej zawarta i najmocniej stwierdzona w całej księdze Pisma św.; broni ich nawet zgoda przeciwników, posługujących się tą księgą prawdy powszechnej, jeśli tylko nie domagają się oni czegoś więcej ponad to, co w niej jest zawarte. Któż bowiem, kto zechciałby ułożyć dzieło, traktujące o wierze i zbawieniu według nieomylnej normy Pisma św., nie uwierzy chętnie w prawdę słuszną, że jeden Bóg, Bóg Izraela, jest najwyższym Stwórcą wszech rzeczy, które stworzył on przez potężne swe słowo oraz wolę, że on zarazem jest tym, który wszystko łaskawie zachowuje oraz wszystkim kieruje dzięki owej mądrej przezorności, którą jakoby ojciec okazał ludziom, zwłaszcza zaś wiernym swym? Któż dalej nie uwierzyłby oraz nie uznałby, że tenże Bóg wszystkich wzywa również do pokuty i do wiary zbawiennej? A to przez to, że zesłał Syna Swego Jednorodzonego Jezusa Nazareńskiego do głoszenia ewangelii zbawienia oraz potwierdzenia jej cudami boskimi.

Wówczas mianowicie, gdy zdecydował on, aby spłodzony on został mocą Ducha swego św. w łonie dziewicy najczystszej, przy czym wyposażony został taką samą mocą cudowną, aby był najdoskonalszym tłumaczem woli jego, posłem do ludzi oraz pośrednikiem; odkupicielem też świata, potem gdy zetknął się z śmiercią najstraszliwszą; wreszcie zaś z martwych wzbudzonym Panem

---

mywał on dalej, że Jezus w istocie swej jest człowiekiem, w którym jednak zamieszkał logos boski, i to go wyróżnia z pomiędzy wszystkich innych ludzi, tak iż Paweł nazywa go nawet „Bogiem z dziewicy". Nauka jego potępiona została na synodach antiocheńskich w latach 264 do 268, sam Paweł jednak, ciesząc się poparciem królowej Zenobii z Palmyry, opuścić musiał Antiochię dopiero w roku 272, gdy Antiochia zdobyta została przez cesarza Aureliana. O poglądach *Photina z Syrmium* porównaj uwagę Nr. 17.

oraz Królem Niebiańskim, najwyższym Kapłanem i Sędzią żywych i umarłych. Któż dalej nie radowałby się sam w sobie i śród całego rodu ludzkiego, że on to wybiera sobie wierzących, i usprawiedliwia ich dla wiary prawdziwej, tej mianowicie, która działa przez miłość i ożywiona jest dobrymi uczynkami; mianowicie ogłasza ich sprawiedliwymi przez to, że przez wiarę przypisuje im sprawiedliwość swoją, wreszcie zaś obdarza ich nagrodą życia wiecznego? Któż dalej nie uwierzy i mając na względzie wielką ilość rodzaju ludzkiego, nie wyzna z radością, że tenże wielce łaskawy Ojciec, jako zastaw oraz zadatek darmowego odpuszczenia grzechów, dał krew najwięcej umiłowanego Syna? Któżby się nie radował, że on obdarzył tych, którzy obmyci zostali przez chrzest święty w imię Ojca, Syna i Ducha św., a prowadzą żywot odpowiadający wyznaniu swemu, śmiercią Chrystusa Zbawcy, którego dał rodzajowi ludzkiemu jako ofiarę oczyszczającą, omywającą grzechy ludu swą jedyną ofiarą; że tak jak w łamanym chlebie błogosławionym obdarzył pamiątką skatowanego ciała, tak też w winie wylanym wraz z należnym dziękczynieniem obdarzył pamiątką krwi wylanej tych, którzy pamiątkę tę obchodzą, oraz życiem świętobliwym stwierdzają wspólnotę z głową swoją oraz ciałem jego. A jako zadatek owego dziedzictwa przyszłego daje im, jako nauczyciela i pocieszyciela wiernych, Ducha swego świętego, który z niego jest i wychodzi.

Któż nie podskoczy z radości, skoro doszedł do tej tak wielkiej świadomości, że wszyscy, którzy za jego nauką oraz przewodem wstąpili na drogę wiecznej szczęśliwości, jako członkowie Kościoła świętego poddanego jednej głowie, Chrystusowi, z szczerego serca służyć winni jednemu Bogu przez Chrystusa, jedynego Pośrednika?

A z tych, którzy czytali czy to nieskalaną Biblię świętą, czy też wyjaśnienia tych wszystkich, którzy kiedykolwiek pisali coś o religii, — wszak do tego nie starczy życia jednego człowieka, — któż nie przyzna, że cała religia chrześcijańska, o ile to dotyczy wiary i postępowania, zawarta jest w tych niewielu rzeczach koniecznych dla zbawienia, które dlatego też najwyraźniej zostały wy-

łożone i tyle razy powtórzone w Piśmie św.? Któż nie przyzna więc, że ona, Biblia, nie zaś co innego, jest w istocie swej prawdą powszechną, katolicką, która zawsze też trwała w kościele na miejscu swym, mimo iż przecież pozostawała ukryta pod wziętymi skądinąd skorupami ludzkich wymysłów? Któż wreszcie śmiałby zaprzeczyć, że te niby przyrodzone wręcz znamiona prawdziwego kościoła nie wystarczają wszystkim do zbawienia? Chyba jedynie ten, kto zachciałby twierdzić, że dla wygodnego odzienia strojnego frendzle są nie tylko konieczne, a brak ich niestosowny i nie wygodny. Rzeczą jest w dostatecznej mierze jasną, że wszystko to jest wymysłem wieków późniejszych, nie zaś oznaką pierwotnej prostoty, która nie odznaczała się mnogimi, dowcipnymi wymysłami oraz obrządkami, natomiast obfitowała w pobożność głęboką.

ROZDZIAŁ III.

Wykazuje się stopniowy upadek Kościoła.

Nie sprzyja prawdzie znaczna ilość pism, które wbrew osądowi rozumniejszych aż dotąd poczytywane są za pisma starożytnych nauczycieli kościoła. Bo też wiele rzeczy dodano do pism tych, lub też skreślono z nich, a to drogą przemocy lub też stosując przewrotną złośliwość. Mimo to jednak w dostatecznej mierze jawną jest rzeczą, że najistotniejsza dla wiary nauka o Bogu dotrwała do czasu soboru Nicejskiego w tym stanie, że Ojcu zachowane zostało przeważające znaczenie jedynego Boga. Synowi przypisywano istność oraz boskość przed wiekami, czyli od początku wszech rzeczy, tak że, wszyscy to widzą, już starożytni pisarze przygotowali drogę Ariuszowi, co też przyznaje wielu nawet przeciwników jego. Co się zaś tyczy Ducha św. to nikt z starożytnych ani też sami nawet ojcowie soboru Nicejskiego nie przypisywali mu osobowości.

Po tym soborze jednak, gdy ustalił się dogmat Trójcy, który w szczególności wprowadził w świat chrześcijański symbol myl-

nie przypisywany Atanazemu, — tak bowiem sądzą mężowie wielcy Kamerariusz, Pelargus, Vossjusz[30]) jako też inni, — wkradły się pozostałe również błędy. Rychło więc chęć wynalezienia czegoś nowego wprowadziła ów wymysł o niezbędności chrztu, jako też o eucharystii niemowląt, dalej o wzywaniu świętych, o bezżeństwie kleru, o przeważającym znaczeniu powszechnym godności papieża rzymskiego, wreszcie wiele innych wymysłów niezgodnych z pierwotną prostotą. Co się tyczy znaczenia papieża, to nawet według osądu starożytnych i najsławniejszych przedstawicieli oraz nauczycieli kościoła rzymskiego, dalej Grzegorza Wielkiego, biskupa rzymskiego, Bernarda, opata w Clairvaux, którzy przecież wyniesieni zostali w poczet świętych, następnie Eberharda, arcybiskupa salcburskiego [31]) oraz innych, godność ta

---

[30]) Lubieniecki wspomina tu *Joachima Kamerariusza* (1500 — 1574), wybitnego teologa oraz humanistę, profesora uniwersytetu w Lipsku, przyjaciela Melanchtona, który wsławił się szeregiem dzieł zwłaszcza z dziedziny nauczania religii oraz historii. Między innymi w rozprawie greckiej, traktującej o „zdrowej nauce Chrystusa samego oraz apostołów", po raz pierwszy wypowiada on wątpliwości co do autorstwa Atanazego, jeśli chodzi o t. zw. „Athanasianum". *Krysztof Pelargus*, superintendent generalny Marchii oraz profesor w Frankfurcie nad Odrą w pierwszej połowie XVII wieku, zwolennik kierunku filipistycznego, widocznie podzielał też wątpliwości, wypowiedziane przez Kamerariusza. Niewątpliwie stał na tym stanowisku *Gerard Jan Vossius* (1577 — 1649) holenderski teolog oraz filolog, który w pracy p. t. „Disserationes tres de tribus symbolis Apostolico, Athanasiano et Constantinopolitano" krytyczne zajął stanowisko między innymi też w ocenie autorstwa Atanazego, jeśli chodzi o przypisywany mu symbol.

[31]) Chodzi tu o *Grzegorza Wielkiego* (590 — 604), jednego z najwybitniejszych papieży, który mimo iż podkreślał przodujące stanowisko biskupów rzymskich tam, gdzie należy karcić uchybienia biskupów, niemniej jednak stanowczo podkreślał równorzędność wszystkich biskupów, którzy gorliwie spełniają swe obowiązki. To też protestował przeciwko temu, że patriarcha Konstantynopolski począł używać tytułu patriarchy ekumenicznego (powszechnego), ani też sam podobnego tytułu nie używał, chętnie natomiast posługując się mianem „sługa sług Bożych". To widocznie spowodowało, że Lubieniecki tu go wymienił, tak jak umieszczając tu również *Bernarda z Clairvaux* (1090 — 1153), niezawodnie miał na myśli jego dzieło „De consideratione libri V", które napisane zostało dla papieża Eugeniusza III, oraz niektóre listy Bernarda do papieża tego. Karci tu Bernard nadużycia rozwielmożnione przy kurii rzymskiej, w szczególności piętnując pychę oraz chciwość, które panowały tam ze szkodą dla prawdziwej religijności, do pielęgnowania której wzywa papieża. Podobne też zajął stanowisko wymieniony tu w dalszym ciągu *Eberhard II* w latach od 1200 — 1246 *arcybiskup Salcburski*, który, jak o tym wspomina Jan Thurmayr, zwany Aventinus, († 1534 r.) w swoich

przerodziła się wreszcie w pychę oraz tyranię antychrześcijańską, stając się przewodniczką i najgorszą opiekunką niezliczonych błędów oraz nadużyć.

Zresztą w rozprawie o prawdzie pierwotnej[32]) dana będzie sposobność do omówienia tych oraz wielu podobnych rzeczy. Niechaj więc obecnie wystarczy wskazanie tylko, na jakiej drodze wkradło się do kościoła tak wielkie zepsucie. Natomiast przyjrzyjmy się obecnie, jakim sposobem Bóg wywiódł przewrotność z kościoła.

ROZDZIAŁ IV.

Wykazuje się stopniową naprawę.

A więc natychmiast niemal po apostołach coraz więcej poczęła wrastać próżna pycha kapłanów, zwłaszcza zaś w Rzymie, począwszy od wyżej wymienionego Wiktora. Ponieważ zaś działo się to pod wzniosłym, niemniej jednak obłudnym pozorem religijności, rozwój w tym kierunku postępował nie tylko bezkarnie, lecz z łatwością i pomyślnie. To też rozpowszechniły się poprzez cały świat chrześcijański rozliczne błędy i nadużycia, i to pod osłoną autorytetu apostolskiego. Aż wreszcie próżna pycha doszła do najwyższego na ziemi stopnia, sobie przypisywała charakter boski, zuchwale też poddała prawom swoim wszystkie sprawy zarówno boskie, jako też ludzkie, dzięki czemu całą religię chrześcijańską przeistoczyła w bałwochwalstwo i zabobon oraz w niedorzeczną ufność, pokładaną w uczynkach, dających pewien tytuł do zasługi, więcej nawet bo w uczynkach, zapewniających ponad

---

„Annales Bojorum", wydanych w Ingolstadzie w roku 1554, na sejmie 1240 roku mocno napiętnował żądzę władzy oraz chciwość, rozwielmożnione przy kurii rzymskiej, co doprowadziło do tego, że papież, którego zwie on Antychrystem, wręcz własne ustanowił sobie państwo, prawa odmienia oraz ustanawia nowe, co prowadzi do coraz większego upadku kościoła.

[32]) Jak widać z tej oraz z innych wzmianek, Lubieniecki nosił się z zamiarem opracowania rozprawy o stanie pierwotnego chrześcijaństwa, która się jednak nie ukazała w druku.

zasługę również pewien naddatek, jak oni to nazywają[33]). Wobec takiego stanu rzeczy Bóg rozpoczął dzieło reformacji kościoła, aby przez to pogrążyć dotychczasowy stan rzeczy i zarazem naprawić religię.

Posługiwał się w tym celu wystąpieniem pełnego zapału Lutra. Przydał mu jednak Filipa Melanchtona oraz Bucera, których roztropność oraz łagodność były dla Lutra wielką pomocą, jak również Karlstadta oraz Bugenhagena, którzy mężnie sobie poczynali[34]).

---

[33]) Chodzi tu o t. zw. w dogmatyce katolickiej „opera meritoria" oraz „opera supererogatoria", co niepodobna przełożyć na język polski jednym słowem, jak to widzimy w łacinie.

[34]) Krótko wypadnie wspomnieć jedynie o mniej znanych postaciach z okresu reformacji, które wymienia tu Lubieniecki. To też nie mówiąc już o Lutrze, pomijam również Melanchtona. *Marcin Bucer* (1491 — 1551), ongi dominikanin, który stojąc pod wpływem Erazma już w r. 1518 począł się przechylać ku reformacji Lutra. Niebawem też opuszcza klasztor, aby od r. 1523 rozpocząć działalność reformatorską w Strasburgu, który zmuszony jest opuścić w okresie interimów. Odtąd przebywa w Londynie w zborze cudzoziemskim, który stał pod kierunkiem Łaskiego, i tu też umiera. Przyjaciel Melanchtona, jak on zajmował pojednawcze stanowisko w sporach pomiędzy reformatorami Lutrem i Zwingliuszem, przechylając się jednak ku stanowisku Lutra, co stwierdzone zostało w t. zw. Concordii Wittenberskiej z r. 1536. Jemu też zawdzięczyć należy, że w Strasburgu utrzymał się na ogół kierunek luterski reformacji, a przezwyciężone zostały krańcowe kierunki anabaptyzmu, które tu pierwotnie doszły do znacznego rozwoju. Jako teolog łączy w sobie, tak jak i Melanchton, upodobania humanistyczne z głębią religijną, dzięki czemu wybił się zwłaszcza jako komentator Pisma św. Odmienny zupełnie typ przedstawia *Andrzej Bodenstein Karlstadtem* zwany (1480 — 1541). W młodości bezwzględny zwolennik tomizmu zwalczał on nawet teologię Lutra w okresie przed 1517 r., widząc w nim okkamistę. Dopiero zajęcie się Augustynem odwodzi go od scholastyki, a lipska dysputa z Eckiem, jak i dla Lutra, tak też dla dalszego rozwoju Karlstadta decydujące ma znaczenie. Gdy zaś Luter zmuszony był w wyniku uchwały sejmu wormackiego chwilowo opuścić Wittenbergę, Karlstadt przeprowadza tu zasady reformacji w praktyce, wprowadzając komunię pod dwiema postaciami, oraz usuwając obrazy z kościołów, wywołując tym niezadowolenie elektora, tak iż uniemożliwiona mu została dalsza praktyczna działalność w Wittenberdze. Przeciwieństwo pomiędzy Lutrem i Karlstadtem wzmogło się jeszcze, gdy Karlstadt w wyniku swoich studiów nad Pismem św., którego bezwzględnie normatywny charakter uznawał on w całej pełni, niemniej jednak zajął krytyczne stanowisko w stosunku do niektórych jego części. Tak więc poddał w wątpliwość, czy pięcioksiąg rzeczywiście jest dziełem Mojżesza, nie mówiąc już o tym, że jednocześnie występuje u niego ujmowanie Pisma św. w duchu spirytualizmu, dzięki czemu Luter napiętnował go wraz z innymi jako „urojeńca (Schwärmer), mimo iż przecież Karlstadt występował przeciwko radykalistom

Tak więc Luter wskazał ludziom pierwszy stopień ku prawdzie, ustanawiając oraz oznajmiając następujące zasady:

Jedynie Pismo św. jest podstawą wiary, w żadnym zaś wypadku nie należy uznawać tradycji, sprzecznych z pismem św.

Jedynie Chrystus jest głową kościoła, papież zaś, któryby siebie czynił głową kościoła, antychrystem jest.

Również jedynie Chrystus jest pośrednikiem, dla tego też nie należy wzywać świętych, ani też oddawać czci obrazom.

Jedynie tylko przez jednorazową ofiarę Chrystusa zostało uczynione przebłaganie za grzechy ludzkie, dla tego też niema żadnej ofiary w eucharystii świętej, ani też chleb, który w niej bywa używany, nie przeistacza się, ani się nie przemienia w samo ciało Chrystusa.

Związek małżeński dozwolony jest również służebnikom słowa.

Ludowi zaś dozwolone jest czytanie ksiąg świętych.

Dwa tylko przez Chrystusa ustanowione zostały sakramenty, mianowicie chrzest i eucharystia.

Niema zgoła czyśćca.

Dobre uczyniki nie dają tytułu do zasługi w ścisłym tego słowa znaczeniu.

---

w rodzaju Münzera oraz innych. I tu jednak stanowisko Karlstadta w sporze o komunię św. niewątpliwie zaważyło na szali. Ostatnie lata życia swego Karlstadt spędził w Bazyeli jako profesor, pozostając wierny spiritualizmowi swemu, który drugorzędne zaledwie przyznawał stanowisko w religii wszelkiej obrządkowości i sakramentalizmowi, w przeciwieństwie do wyłączności łaski. Wreszcie Lubieniecki wymienia tu *Jana Bugenhagena,* zwanego *Pomeranus* (1485 — 1558), który już koło roku 1521 w zdecydowany sposób stanął obok Lutra i temu swemu stanowisku pozostał wierny aż do śmierci, czy to jako kaznodzieja w Wittenberdze, czy też jako organizator szeregu kościołów krajowych, zwłaszcza na północy, gdzie między innymi walnie przyczynił się on do wprowadzenia reformacji oraz organizacji kościoła w Danii, zawsze po przeprowadzeniu tych prac powracając do probostwa swego w Wittenberdze, gdzie też nauczał na uniwersytecie, i wydawał prace swe o poszczególnych księgach Pisma św., między innymi wypowiadając się w sposób zdecydowany za usunięciem z tekstu słynnego t. zw. „comma Iohanneum" (1. Jan 5,7.), jako wtrętu późniejszego. To niezawodnie przyczyniło się też do tego, że Lubieniecki wymienił tu Bugenhagena, który skądinąd przecież zwalczał antytrynitarzy i owszem w swej działalności organizacyjnej był raczej przedstawicielem konserwatywnego typu reformatorskiego, dzięki czemu też organizowane przezeń kościoły reformacji zachowały wiele zewnętrznych zwyczajów kościoła średniowiecznego.

W tej więc tak zawiłej sprawie Bóg, chcąc sprowadzić ludzi ze stanowiska krańcowego na złoty środek, dopuścił, że Luter wpadł w drugą krańcowość, ustanawiając zasadę usprawiedliwienia jedynie z wiary. Oczywiście, że stało się to nie w tym celu, aby ci co przechylali się do tego rodzaju krańcowości wierzyli, że dla usprawiedliwienia człowieka, lub też dla usprawiedliwionego dobre uczynki pod żadnym względem nie są potrzebne, lecz że wystarcza wiara jedynie oraz przyjęcie przez wiarę pełnego zasług zadośćuczynienia Chrystusa. Boć przecież w najwyższym stopniu sprzeciwia się Pismu św., które w całości swej naucza oraz kładzie nacisk jedynie na dbałość o dobre uczynki, i na posłuszeństwo w stosunku do przykazań Boga ze strony tych, którzy pragną być zbawieni. To też w rzeczywistości Bóg, posługując się powyższą nauką Lutra, zmierzał do tego, aby wszyscy ludzie prawi oraz miłujący niebo trzymali się złotego środka prawdy, a więc zachowywali wiarę, która znajduje wyraz swój w dobrych uczynkach, lub też połączona jest z nimi jak drzewo z owocami, oraz ciało z duszą, wiarę więc, która czynna jest przez miłość i polega na wykonywaniu przykazań Boga, tak że przez nią Bóg przypisuje nam swoją sprawiedliwość.

Komuż tedy Bóg przypisuje sprawiedliwość swą? Oczywiście tym, którzy ustawicznie świadczą o wielkiej jego, za darmo udzielonej łaskawości, że mianowicie chciał zgładzić grzechy nasze przez krew jednorodzonego Syna, oraz zachęcić nas do porzucenia ich, przy czym stwierdzają zarazem wdzięczność swą za tę ofiarę nie tylko przez rozważanie pamiątki śmierci Chrystusowej w uroczystym obchodzie eucharystii, lecz również życiem całym prowadzonym według nakazu jego.

W rzeczywistości bowiem Luter nie pohamował w dostatecznej mierze pychy sług kościoła; pozostawił im bowiem spowiedź uszną oraz dość zyskowne uprawnienie odpuszczania grzechów; a pozostała też możliwość opanowania władzy, co uciążliwe było zarówno dla ludu, jako też dla przestawicieli władzy świeckiej; wreszcie pozostało też wspomnienie mszy. W niej też przetrwały

pozostałości rzymskie, w konsubstancjacji eucharystycznej [35]) oraz w tolerowaniu dalszym obrazów i innych rzeczy.

Poza tym wkradły się również szkodliwe nauki, że dobre uczynki należy odłączyć od wiary, lub też wyłączyć je z dzieła usprawiedliwienia oraz inne.

To też Bóg zesłał Zwingliusza, Oekolampada, Kalwina oraz Piotra Martyra [36]), którzy usunęli wiele z owej pychy świętobliwej, wyrzucili obrazy z świątyń, znieśli też wspomnienie mszy oraz inne liczne oraz znaczne nadużycia. Przyznawali też oni pewną wartość uczynkom dobrym, podkreślając jednak w całej pełni znaczenie zadośćuczynienia Chrystusowego. Konsubstan-

---

[35]) W przeciwieństwie do rzymsko-katolickiej nauki o transsubstancjacji, według której chleb i wino w eucharystii ulegają przeistoczeniu w ciało i krew Chrystusową, zachowując jedynie zewnętrzne cechy, nauka Lutra, którą później określano terminem dogmatycznym konsubstancjacji, polega na tym, że wprawdzie chleb i wino w eucharystii pozostają tym czym były, zarazem jednak w elementach tych, wraz z nimi, oraz pod ich postacią spożywa się prawdziwe ciało oraz krew Chrystusową.

[36]) Pomijam tu postacie Zwingliusza oraz Kalwina, znane wszystkim. Kilka jednak słów wyjaśniających wypadnie powiedzieć o innych postaciach tu wymienionych. A więc *Jan Oekolampadiusz* (1482 — 1531) pierwotnie zainteresowany był w reformie kościoła w duchu erazmiańskim, a więc raczej obyczajowym. Wówczas też współdziałał z Erazmem przy wydaniu greckiego tekstu Nowego Testamentu. Jeszcze w roku 1520 wstąpił on w Augsburgu do klasztoru, chcąc tu znaleźć zaspokojenie swych upodobań w kontemplacji mistycznej. Już jednak w r. 1522 opuszcza klasztor i niebawem ponownie znalazł się w Bazylei jako profesor przy uniwersytecie oraz proboszcz jednej z parafii, gdzie też prowadzi działalność swą aż do końca życia. od roku 1529 jako „antistes" przy katedrze. Jeżeli nazywano go reformatorem Bazylei, to jednak określenie to o tyle wymaga wyjaśnienia, że przed nim reformacja silny już oddźwięk znalazła w mieście tym, Oekolampadiusz zaś był tym, który ostatecznie utwierdził i zorganizował kościół reformacji w Bazylei, w tej mierze występując nawet przeciwko przemożnym tu wpływom Erazma, dzięki czemu rozchwiał się też ich poprzedni stosunek przyjacielski. Ale i stosunek jego do Lutra uległ oziębieniu wobec odmiennego stanowiska jego w nauce o komunii św. Komentuje on bowiem słowa ustanowienia wieczerzy odmiennie wprawdzie od Zwingliusza, który tłumaczył: chleb *oznacza* ciało, ale bądź co bądź w sposób do niego zbliżony. Utrzymywał on, że chleb jest *podobieństwem* ciała (figura corporis), co też spowodowało wystąpienie Lutra również przeciw niemu. Drugą postacią, o której wypadnie tu powiedzieć słów kilka jest *Piotr Martyr Vermigli* (1500 — 1562), Włoch, zakonnik augustianin, który wybrany w r. 1541 przeorem w Lucca zmierzał do reformy zakonu swego przez krzewienie znajomości Pisma św., które sam wykładał zakonnikom. Pociągnięty do odpowiedzialności przed trybunałem inkwizycyjnym między innymi i za to, że udzielał komunii pod dwiema postaciami, opuścił Włochy (1542) i znalazł schronienie w Szwajcarii oraz następnie w Strasburgu.

cjację zaś eucharystyczną oraz rzeczywistą obecność, która doprowadziła do nauki o spożywaniu usty, odmienili oni w naukę o duchowej obecności ciała i krwi. Niektórzy zaś z nich nie zadowoleni z nauki Zwingliusza, lub też szukając rzeczy nowych, w dbałości swej o zgodę, zmyślili obecność sakramentalną, a więc znowuż swego rodzaju obecność rzeczywistą ukrytą w duchowym spożywaniu. Wyprowadziwszy więc w ten sposób szyki swoje walczą oni aż dotąd nader zaciekle z zwolennikami Lutra na nader rozległym terenie sakramentu, który to wyraz zupełnie nieznany jest Duchowi św. Skoro zaś wywodzi się on raczej ze spraw związanych z wojskiem, nie zaś z teologią, stał się też przyczyną sporów oraz walk [37]).

Tego stopnia rozwoju reformacji dotyczą oraz omawiają go słowa Andrzeja Frycza Modrzewskiego [38]) w jego trzeciej Sylvae traktat 1 rozdz. 8, gdzie tak mówi: „Niegdyś w kościele pano-

---

gdzie wraz z Bucerem, którego poglądy naogół podzielał, czas jakiś był profesorem. W roku 1547 wezwany przez Cranmera udaje się do Anglii i jest profesorem w Oxfordzie, który jednak zmuszony jest opuścić, tak samo jak Łaski i cały jego zbór cudzoziemski, po nastaniu reakcji katolickiej za królowej Marii. Ponownie więc obejmuje profesurę w Strasburgu, gdy jednak wbrew życzeniu swemu podobnież jak Łaski w okresie tym, wciągnięty został do sporów teologicznych o komunię świętą, opuszcza Strasburg i jako profesor w Zurychu spędza ostatnie lata życia swego. Znajomość z Łaskim oraz zetknięcie się jeszcze w Strasburgu z Lismaninim spowodowało, że zwrócił się on również listownie do Polaków (14.II.1556 r.), zabierając głos w wywołanym przez Stankara sporze o znaczeniu męki Chrystusowej. W piśmie tym udziela też pewnych rad w sprawie przeprowadzenia oraz organizowania reformacji w Polsce. W poglądach swych teologicznych zbliżał się do szwajcarów, współpracując między innymi z Bullingerem nad „Confessio Helvetica posterior".

[37]) Termin „sacramentum" wprowadzony został przez Tertulliana, który w ogóle walnie przyczynił się do ustalenia łacińskiej terminologii dogmatycznej. Jako prawnik posługuje się on w tej mierze terminami z tej dziedziny wiedzy, co następnie niejednokrotnie prowadziło do nieporozumień oraz zaciekłych sporów. Wystarczy tu wskazać chociażby na wprowadzony przezeń termin „substantia", jeśli chodzi o zagadnienie trynitarne, który tyle wywołał nieporozumień. Jeśli chodzi o wprowadzony przezeń termin „sacramentum", to rzeczywiście wzięty on został z praktyki wojskowej. Oznaczał bowiem pierwotnie przysięgę, składaną przez żołnierza na wierność sztandarowi legionowemu.

[38]) Za daleko zaprowadziło nas, gdybyśmy tu mieli omówić działalność oraz znaczenie Modrzewskiego, co zresztą zbyteczne też jest, wobec istnienia doskonałej pracy o nim prof. St. Kota p. t. „Andrzej Frycz Modrzewski". Kraków 1923 wydanie drugie, do którego też tu odsyłamy.

wało kupczenie mszami, ognie czyśćcowe, sprzedawanie odpustów, niezliczona ilość patronów okazujących pomoc, oraz najrozmaitsze sztuczki zmierzające do zdobycia królestwa niebios za pieniądz gotowy. Wszyscy wiedzą o tym, że te rzeczy zostały rozgromione przez Lutra. Zwingli zaś zniósł oraz zniszczył cały rynsztunek mszy".

Skoro więc Bóg w ten sposób stopniowo wyprowadził ludzkość, pogrążoną w mrocznym więzieniu bałwochwalstwa i najrozmaitszych wymysłów, z powrotem do światła prawdy niebiańskiej, tym samym też w dostatecznej mierze oznajmił on wolę swą, że nie tylko nie należy nawracać ponownie do owego więzienia, — co jednak czynią tamci, gdy za złą radą wymyślili wszechobecność [39]), ci zaś przez nowo wynalezioną obecność sakramentalną, — lecz raczej przyzwyczaiwszy stopniowo oczy do światła subtelniejszego postępować należy naprzód, aby dojść do miejsca skąpanego w słońcu prawdy.

Tu zaś przykładem wspaniałym przyświecają wszyscy ci, których tłum obciąża czy to niesprawiedliwym mianem ebionitów, paulianów, samosatenczyków oraz socynianów, czy też nawet w wzajemnych ze sobą walkach mianując ich arianami oraz photynianami [40]), gdy tymczasem wyznawana przez nich prawda

---

[39]) Chodzi tu o t. zw. „ubiquitas", którą Luter ujmował jako poza przestrzenną oraz ponad przestrzenną wszechobecność ciała Chrystusowego, określając to w ten sposób, że „coś jednocześnie w całości swej jest na każdym miejscu i wypełnia sobą wszystkie miejsca, a jednak nie jest ogarnięte oraz ograniczone żadnym miejscem". Nauka ta wynikająca z chrystocentrycznego nastawienia Lutra oraz związana z jego chrystologia, zaważyła w sposób decydujący na jego późniejszy pogląd na wieczerzę pańską, wywołując przeciwieństwo pomiędzy nim oraz szwajcarami, co zwłaszcza po śmierci Lutra stało się zarzewiem walk pomiędzy różnymi odłamami w obozie reformacyjnym.

[40]) Wymienione tu przez Lubienieckiego nazwy chętnie używano pod koniec XVI oraz w wieku XVII, aby napiętnować Braci Polskich, jako przedstawicieli dawno w dziejach kościoła potępionych herezji. Z nazwą *ebionici* spotykamy się już w I oraz II wieku po Chrystusie. Oznaczała ona ubogich w dosłownym tego słowa znaczeniu, jako też w zrozumieniu Mat. 5,3 ubodzy w duchu, określano nią w ogóle chrześcijan, w szczególności zaś chrześcijan w Jerozolimie, wywodzących się z żydów, w przeciwieństwie do chrześcijan pochodzących z pogan, śród których w Antiochii spotykamy się po raz pierwszy z nazwą chrześcijanie. Następnie ebio-

czyni z nich chrześcijan, za takich też ich uznaje i wszem wobec to oznajmia. Albowiem nie wierzą oni ani też nie wyznają innego jakiegoś ani Syna Bożego, ani pośrednika, ani zbawiciela, ani nauczyciela oraz pana, jak tylko Jezusa Chrystusa, poczętego z Ducha św., zrodzonego z dziewicy, przez Boga wskrzeszonego oraz uwielbionego.

Teraz więc należy już wyłożyć tę prawdę czystą i rzeczywiście jedynie powszechną, katolicką, przekazaną wszędzie zarówno przez najwyraźniejsze słowa Pisma ś., jako też stwierdzoną przez zgodę wszystkich chrześcijan, i to zarówno poprzez wszystkie wieki w Polsce oraz w ziemiach do niej przyległych.

---

nitami zwano pewną szkołę gnostyczną, która negowała narodzenie Jezusa z dziewicy, co jednak nie odpowiadało poglądom Braci Polskich, którzy wprawdzie w pewnym odłamie odrzucali boskość Jezusa i akcentowali ludzkość jego, z małymi jednak tylko wyjątkami,—takim przede wszystkim jest Szymon Budny,—uznawali narodzenie z dziewicy. W ścisłym być może związku z tym pozostaje następna nazwa *„paulianie"*, nieznana poza tym w dziejach, gdyby ją postawić w związku z Grzegorzem Pawłem z Brzezin (por. o nim pracę Konrada Górskiego, Kraków 1929), który zbliżone do Budnego zajmował stanowisko. Być może jednak, że pod wymienionymi przez Lubienieckiego paulianami rozumieć należy raczej t. zw. *paulicjanów* znanych na wschodzie od wieku VII do X, którzy tak jak ongi w II wieku Marcion, opierali się przede wszystkim na listach apostoła Pawła oraz ewangelii Łukasza, poniekąd związaną z osobą Pawła. Stąd też ich nazwa wywodząca się od apostoła. Otóż paulicjanie przeciwnikami byli przerostu obrządkowości, zwłaszcza też sakramentalizmu, a w szczególności sprzeciwiali się czci świętych, relikwii oraz obrazów, co stawiało Braci Polskich w pewnej z nimi łączności, i w pewnej mierze usprawiedliwiałoby używanie nazwy tej. To samo dotyczyłoby nazwy *samosateńczyków*, wywodzącej się od Pawła z Samosaty (por. o nim uwagę 29), do którego poglądów niektórych zbliżała się nauka Braci Polskich. Nazwa *socynian*, wywodząca się od organizatora Braci Fausta Socyna nie wymaga specjalnego omówienia. Natomiast niewątpliwym nieporozumieniem jest, gdy Braci Polskich określano w przeszłości, a i po dzień dzisiejszy nieraz się określa mianem *arian*. Z Ariuszem bowiem i jego nauką Bracia Polscy z wyjątkiem jednego może Farnowskiego, który jednak w tej mierze większego nie wywarł wpływu, nic nie mieli wspólnego. Jedynym wytłumaczeniem tej nazwy nadawanej Braciom jest chęć zochydzenia ich przez napiętnowanie łączności ich z Ariuszem, który uchodził wówczas za herezjarchę kat'exochen, tak że napiętnowanie kogoś mianem arianina stawiało go poniekąd poza nawias nie tylko społeczności chrześcijańskiej, ale wręcz ludzi uczciwych Inaczej znów przedstawia się sprawa z nazwą *photynianie*, wywodzącej się od biskupa Photyna z Syrmium (por. o nim uwagę 17), gdyż poglądy zwłaszcza Socyna w pewnej mierze zbliżone są do nauki Photyna z Syrmium.

ROZDZIAŁ V.

W jaki sposób reformacja po przygotowaniach, poczynionych za Zygmunta I, rozpoczęła się w Polsce, począwszy od roku 1546 aż do roku 1550 już za króla Augusta. Na początku wspomina się tu krótko o dziejach króla tego.

Jeśli chcemy rzecz całą omówić, jak to się mówi ab ovo, od początku samego, to należy zaznaczyć, że sam Bóg Najlepszy i Najwyższy okazał Królowi Zygmuntowi II, z imienia oraz w rzeczy samej Augustowi [41]), najwięcej poważnemu z pośród książąt, pewien nadmiar szczęścia. Za panowania bowiem jego, który przecież wielce się wsławił czynami pokojowymi oraz wojennymi jako też cnotą chwalebną, śród tego narodu szlachetnego, który też wydał duchy wzniosłe, dokonała się rzecz wielka, że Chrystus, ongi za Augusta narodzony w Judei, odrodził się w Polsce, — co za szczęśliwy znak, — również pod Augustem, aby mianowicie oglądano go w ciele kościoła.

Albowiem księcia tych zalet duchowych oraz fizycznych obawiali się wrogowie, podziwiali obcy, poważali sąsiedzi, czcili podwładni.

On więc jest tym [42]), pod którego znakiem, szczęśliwym Mikołaj Sieniawski, jeden z wielmożów Królestwa, przepędził Stefana i w r. 1552 ustanowił na czele Wołoszczyzny Aleksandra; on w tymże roku wydał zarządzenia celem uspokojenia zamieszek gdańskich, gdzie lud powstał przeciwko władzy miejskiej, i nakazał, aby życie prowadzono zgodnie z prawami dawnymi. On w roku 1554 usunął z Prus Henryka księcia brunświckiego, powinowatego księcia pruskiego [43]). On też w dalszym ciągu tro-

---

[41]) Augustus oznacza właściwie tego, który poświęcony jest sprawom religijnym. Do tego nawiązuje tu Lubieniecki.

[42]) Wymieniono tu cały szereg wydarzeń za panowania Zygmunta Augusta. Za daleko zaprowadziło by nas gdybyśmy mieli omówić wszystkie. To też zatrzymamy się jedynie nad tymi, które miały znaczenie w dziejach reformacji.

[43]) Chodzi tu o Henryka Młodszego († 1568 r.) księcia Brunświg-Wolffenbüttel, zagorzałego przeciwnika reformacji. Z domu brunświckiego pochodziła druga małżonka księcia Albrechta Anna Maria, z którą zawarł on związek małżeński w roku

szczył się i w sposób zdecydowany uporządkował sprawy, dotyczące kraju tego, gdy w roku 1566 wysłał swych pełnomocników i skazał na śmierć Jana Funcka, znanego kronikarza, oraz innych, którzy zamieszani byli w spisek zawarty z Janem Albertem, księciem meklemburskim.

On w roku 1557 wprowadził w urząd Wilhelma Fürstenberga, mistrza kawalerów mieczowych w Inflantach, w roku zaś 1559

1550. Zaraz dalej Lubieniecki wspomina o zamieszkach w Prusiech, związanych z osobą *Jana Funcka,* kaznodziei nadwornego oraz następnie spowiednika starzejącego się Albrechta. Niepokoje te, w których momenty wyznaniowo-religijne łączą się z kościelno-politycznymi, doprowadziły w roku 1566 do kaźni Funcka w Królewcu. Datują się one od czasu, gdy Osiander, jako ofiara interimu, przybył do Królewca, i gdy niebawem Funck wystąpił jako gorący zwolennik katolizującej w pewnej mierze nauki Osiandra o usprawiedliwieniu. Gdy następnie, po śmierci już Osiandra w roku 1552, Funck, wywierający decydujący wpływ na Albrechta, spowodował usunięcie szeregu postaci nie godzących się na jego kierunek osiandrystyczny, doprowadziło to do zamieszek. Możliwą jest rzecza, że już wówczas w roku 1554 w zamieszkach tych, niebezpiecznych dla dalszego rozwoju reformacji, uczestniczył również Henryk brunświcki, bezwzględny przeciwnik reformacji, przeciwko któremu jeszcze Luter wydał był nader ostre pismo. Zdawało się, że zamieszki te niebawem się zakończą. Mianowicie gdy w roku 1556 pod wpływem zięcia swego Jana Albrechta meklemburskiego, — tu Lubienieckiego krótka relacja nie jest zupełnie ścisła, — książę Albrecht zmienił swe stanowisko, wobec czego i Funck przyrzekł odstąpić od osiandryzmu i stać wiernie przy zasadach Augustany oraz Loci Melanchtona. Mimo danego wówczas przyrzeczenia Funck nie odwołał jednak osiandryzmu swego, wobec czego i nadal pozostał on podejrzany dla gorliwców luterskich. Nowa burza powstała gdy pod wpływem Funcka w roku 1558 opracowano nowy porządek kościelny, który wywołał znów podejrzenia rzekomego filipizmu. Katastrofę jednak sprowadziły dopiero zarządzenia polityczne Albrechta, usuwające wpływowych dotychczas radców, jako też zarządzenie polityczno-kościelne, wprowadzające nowy porządek kościelny, wydany pod wpływem przemożnym, awanturnika politycznego Skalicha. Niechęć ogólna zwróciła się przeciwko Funckowi, któremu jako spowiednikowi Albrechta przypisywano winę wszystkich jego zarządzeń zarówno politycznych, jako też polityczno-kościelnych. Stany pruskie zwróciły się do Zygmunta Augusta, który też dla uśmierzenia niepokoju wysłał swych komisarzy. Po zbadaniu sprawy przez komisarzy królewskich Funcka, oraz kilku zwolenników jego — Skalich sam zawczasu opuścił Prusy, — oddano pod sąd za to, iż ośmielili się naruszyć z dawna ustalony dobry porządek kościelny i rządowy, w wyniku czego miejscowy sąd królewiecki skazał ich za „wichrzycielstwo, zdradę oraz krzewienie herezji osiandrystycznej" na ścięcie (1566). — Jeżeli sympatia Lubienieckiego zdaje się w tym przypadku być po stronie Funcka, to niezawodnie wynika to stąd, że widział on w nim jedynie ofiarę zaciekłości toczących się wówczas sporów w łonie obozu reformacyjnego. Wielce przy tym cenił on Funcka za jego „Chronologiom ab urbe condita". W rzeczywistości jednak Funck padł ofiarą zamieszek politycznych, które w wieku XVI niejednokrotnie ściśle łączyły się ze stanowiskiem wyznaniowym.

podjął się obrony Inflant, przyłączonych do Rzeczypospolitej, przeciwko gwałtom wielkiego księcia moskiewskiego Jana Bazylego, który w roku 1558 najechał prowincję tę. On też niebawem, bo już w roku następnym przez Aleksandra Połubińskiego zadał pod Marienburgiem klęskę wojskom jego. On w roku 1562 ustanowił Gotharda Kettlera księciem Kurlandii [44]).

On tegoż roku na sejmie piotrkowskim wszczął rozważną egzekucję praw i ustawami wzmocnił Rzeczpospolitę. On w roku następnym pod wodzą Stanisława Leśniowolskiego, kasztelana czerskiego, pod Newlem, tak poraził 40.000 Moskali przez 1500 kopijników, że padło ich ponad 8000. On też nieco później rozgromił nad Ułą dziesięcioma tysiącami wojska, prowadzonego przez Mikołaja Radziwiłła, wojewodę wileńskiego i wielkiego hetmana litewskiego, oraz Grzegorza Chodkiewicza, 20.000 Moskali. Starowolski w tym przypadku swobodniej szafuje liczbami, wspominając o siedmiu tysiącach tu, tam zaś o 30 tysiącach, chociaż i inni sądzą, iż tam było ich 25 tysięcy.

On też w roku 1565 pod wodzą Stanisława Cikowskiego, jako też pod wodzą Filona Kmity w latach następnych 1566, 67 i 68 przy pomocy kozaków witebskich poskromił Moskwę. W tym to czasie pod wodzą Romana Sanguszki rozgromił on 8000 Moskali i nieco później jako nagrodę zwycięstwa zajął odzyskaną Ułę.

---

[44]) Wilhelm Fürstenberg w r. 1557 został mistrzem kawalerów mieczowych. Kettler, który wówczas już przechylał się ku reformacji, był wówczas komturem w Dyneburgu, i zrozumiał, że jedynie w oparciu o Polskę i w związku z nią zakon kawalerów mieczowych zdoła obronić się przed niebezpieczeństwem, grożącym mu ze strony wielkiego księcia moskiewskiego. W tym też celu wszedł on w pertraktacje z Polską, a zyskawszy jej poparcie w roku 1558 został koadiutorem Fürstenberga, a w rok później, gdy Fürstenberg ustąpił, Kettler objął spuściznę po nim, i przez sekularyzację zakonu walnie przyczynił się do przeprowadzenia reformacji na ziemiach byłego zakonu kawalerów mieczowych. Lubieniecki kładzie nacisk na to, że stało się to jedynie przy poparciu Zygmunta Augusta, który też po przeprowadzeniu sekularyzacji zakonu mianował Kettlera lennym księciem Kurlandzkim. W ciągu 25 lat swoich rządów Kettler nie tylko przeprowadził reformację w Kurlandii, ale nadał też organizację kościołowi reformacji, zakładając nowe parafie i budując kościoły, których liczba w tym okresie powiększyła się od 10 do 80. W ten sposób przyczynił się on do rzeczywistej chrystianizacji kraju, w którym dotąd mimo rządów kawalerów mieczowych chrześcijaństwo było zaledwie pozorem, w rzeczywistości bowiem lud tkwił w zabobonach pogańskich.

Przez Sapiehę zaś, mężnego wodza 5000 zbrojnych, obronił Wenden, i w jednej bitwie rozgromił 24000 Moskali oraz Inflantczyków, jak o tym świadczy Starowolski.

On też i to jedynie postrachem wywołanym dzielnością swą hamował Tatarów, przyzwyczajonych do częstych najazdów na pogranicze Polski, przy czym niekiedy zapuszczali się i wgłąb kraju. Żyli oni następnie z mienia zagrabionego. W szczególności zaś poharnował zapędy ich, gdy Olbracht Łaski, wojewoda sieradzki, w roku 1568 zadał im wiekopomną klęskę pod Oczakowem, tam gdzie Dniepr oraz Bug wpadają do Morza Czarnego.

Sławą wojenną i sztuką pokojową oraz wyjątkową powagą imienia swego skłonił on sułtana tureckiego Solimana, onego zwycięzcę Węgrów oraz postrach świata całego, do zachowania przyjaźni przez cały czas panowania jego, które za życia jego tyran ten dzierżył przez lat prawie dwadzieścia. Rok bowiem 1520 pierwszy od narodzenia Augusta, był zarazem pierwszym panowania Solimana [45]). To samo dotyczy też syna jego Selima, który w roku 1569 celem umocnienia pokoju oraz przyjaźni wysłał do niego Ibrahima baszę, Polaka z pochodzenia.

W tymże roku nowy ten Salomon pojednał Jana Spiskiego [46]), wybranego króla węgierskiego, syna swej siostry Izabeli, z cesarzem Maksymilianem II. W roku zaś następnym pogodził króla szwedzkiego Jana, małżonka drugiej siostry swej Katarzyny, z Fryderykiem II, królem Danii. Również Moskala on, jako

---

[45]) Tu niewątpliwie zachodzi jakaś pomyłka, może nawet drukarska. Soliman bowiem panował od roku 1520 do 1566. Skoro więc u Lubienieckiego czytamy: „quod (sc. imperium) annis prope 20. tyrannus se vivente obtinuit" — dopuszczam możliwość omyłki drukarskiej. Zamiast „20" powinno by wówczas być „50". Tym bardziej gdy zaraz dalej Lubieniecki nawiązuje do roku 1520 narodzenia Zygmunta Augusta. Gdyby odstąpiono od przypuszczania omyłki drukarskiej, należałoby przypuszczać, że Lubieniecki pisząc o życiu króla — „se vivente" — w rzeczywistości myślał o 20-toletnim okresie panowania Zygmunta Augusta, gdyż w czasie od roku 1548, a więc „przez prawie 20 lat" Turcją rządził Soliman, który właśnie umarł w roku 1566. Wówczas zamiast „se vivente" należałoby czytać „se regente".

[46]) Jest to Jan Zygmunt Zapolya ur. w r. 1540 zm. w r. 1571. Na skutek ugody, o której wspomina Lubieniecki, zapewnione mu zostało księstwo siedmiogrodzkie.

zwycięzca, w ciągu ponad lat dziesięć stale zmuszał do zachowania pokoju.

On wreszcie jest tym, który w tymże roku 1569, gdy Bóg pokoju uwieńczył czasy Augusta gałązką oliwną oraz wawrzynem, na sejmie lubelskim, gdzie po zajęciu Uły sprawował on tryumf również nad tylekroć zwyciężonym Moskalem, doprowadził w roku 1569 do mądrego oraz szczęśliwego końca wielce trudną sprawę połączenia Litwy z Koroną. On więc uspokoił Rzeczpospolitę, szarpaną rozlicznymi waśniami, i rządził nią w najwyższej chwale, zbożności i sprawiedliwości, oraz niemniej łagodności i wyjątkowej cierpliwości oraz mądrości. Wsławił się też zarówno u siebie jako też u obcych mową swą oraz czynami pokojowymi i wojennymi. To też wobec wielkich zasług chętnie wybaczono mu ułomności nader drobne, których nie brak było również jemu.

Otóż za panowania tego wielce wsławionego i najlepszego króla, Bóg królestwu jego raczył dać początek reformacji, aby w obliczu powagi takiego króla nikt nie ważył się przeszkodzić dziełu temu.

Jako pierwsi więc na dworze królewskim wystąpili przeciwko jawnym błędom oraz skażeniu kościoła niektórzy księża, mianowicie Jan z Koźmina oraz Wawrzyniec z Przasnysza [47]), zwany Diskordią (Niezgoda). Ale i w Krakowie niektórzy kaznodzieje czynili to samo, oględniej jednak. Mianowicie wówczas gdy poprzedzona wielką obfitością szarańczy, czego nigdy nie widzi się bez następstw przykrych, wybuchła w tym mieście owa straszna zaraza, która pochłonęła w roku 1543 dwadzieścia tysięcy ofiar, i gdy wówczas ludzie jakoby wyćwiczeni w pokorze skłaniali się ku poznaniu prawdy. W tym też czasie, w roku 1540, Bóg w szcze-

[47]) Obydwaj występowali już za życia jeszcze Zygmunta Starego, a to jako kapelani nadworni Zygmunta Augusta w Wilnie. Później występowali oni również w Krakowie, gdzie Koźmińczyk wobec biskupa Maciejowskiego występuje w obronie małżeństwa księży i wydaje w r. 1549 w języku łacińskim pismo do stanu kapłańskiego „aby byli szczerzy w służbie kaznodziejskiej, w życiu zaś uczciwi". Pismo to dedykował Maciejowskiemu. Wawrzyniec z Przasnysza w roku 1559 opublikował w Królewcu w języku polskim obszerną pracę: „O prawdziwej i fałszywej pokucie".

gólności stanowi duchownemu dał świetny wzór do naśladowania w osobie Jana Łaskiego.

Albowiem mąż ten, pochodzący ze znakomitego rodu starożytnego, po zdobyciu wielkiej wiedzy mianowany kanonikiem gnieźnieńskim oraz łęczyckim, i owszem biskupem wesprymskim, zaczerpnąwszy podstaw prawdy z nauki Lutra, Zwingliusza oraz Kalwina, porzucił w roku wspomnianym zarówno stan duchowny jako też papiestwo oraz ojczyznę i w Belgii pojął małżonkę, po czym stąd udał się do Anglii [48]).

Podczas pobytu swego śród obcych krzewił on tam prawdę, skutecznie przyczyniając się do wyjaśnienia sporu o sakrament wieczerzy. O tej jednak wielce wybitnej postaci poniżej wypadnie powiedzieć więcej jeszcze, to też powracamy obecnie do rozpoczętego opowiadania.

A więc wówczas to mniej więcej nie jednemu, który w królestwie przechylał się ku reformacji, dodał ducha przykład Prus, gdzie rozpoczęta została reformacja według zasad Lutra oraz Wyznania Augsburskiego, w roku 1530 jawnie przedstawionego cesarzowi Karolowi V na sejmie rzeszy. Rozpoczęte tu dzieło reformacji rozwijało się swobodniej jeszcze, skoro tylko Zygmunt I uśmierzył był w roku 1526 nieszczęsne zamieszki, powstałe, gdy Jan Scholt, członek rady miejskiej, oraz 13 innych zapragnęli z całą bezwzględnością oczyścić świątynie papieskie. Tym bardziej ponieważ i Książę Pruski Albert, syn siostry Króla Zygmunta, za przykładem wielu książąt oraz stanów cesarstwa podpisał był Wyznanie Augsburskie, oraz z własnych funduszów utrzymywał w Królewcu dla Polaków osiadłych lub przebywających tam kaznodzieję polskiego — Jana Seklucjana. Ten w Królewcu również staraniem swoim oraz środkami własnymi

---

[48]) O Łaskim niejednokrotnie jeszcze później będzie mowa. Tu wskazałbym jedynie na to, że w roku 1540 Łaski nie zerwał jeszcze ostatecznie więzów z kościołem katolickim, jak to wykazałem w pracy „Decydujący zwrot w życiu Jana Łaskiego", Warszawa 1935, w księdze pamiątkowej poświęconej NPW. Ks. Biskupowi Dr. Juliuszowi Burschemu z powodu 50-lecia ordynacji.

przygotował polskie wydanie czterech ewangelistów [49]), jako też napisał w języku polskim kilka książeczek przeciwko wzywaniu świętych oraz innym nadużyciom, wykraczającym przeciwko prawu obowiązującemu.

Wielu bowiem w Królestwie przeraziło się z powodu żałosnego wydarzenia z Katarzyną, żoną radcy krakowskiego Melchiora Vogla. Stanisław Budziński w czwartym rozdziale swego rękopisu polskiego, traktującego o dziejach polskich, nazywa ją Załaszowską. Gdy bowiem napiętnowała ona błędy kościoła rzymskiego w szczególności o ile te dotyczyły bałwochwalczej czci hostii, biskup krakowski Piotr Gamrat skazał ją w roku 1539 na stos. Poszła ona na kaźń niby na zaślubiny i radośnie poniosła śmierć straszną. Przekazał to również pamięci naszej Faust Socyn, ów mąż wielce wsławiony, urodzony w Sienie z Aleksandra i matki Agnieszki Petrucci, a więc z rodziców wielce szlachetnego rodu, spokrewnionych z niektórymi papieżami rzymskimi oraz z wielu książętami włoskimi. Nie ukrywam też tego, co wyczytałem w kronice Łukasza Górnickiego [50]), starosty tykocińskiego, że podejrzana ona była o judaizm, albowiem zaprzeczała, — w co wierzę, — jakoby Syn Boga zrodzony został odwiecznie z istoty Ojca.

Ten to biskup Gamrat osiągnął biskupstwo wspomniane za opłatą dochodu rocznego dzięki szczególnej łasce królowej Bony, matki Augusta, po czym zdobył również arcybiskupstwo gnież-

---

[49]) Jest to pierwsze tłumaczenie ewangelickie Nowego Testamentu dokonane przez Stanisława Murzynowskiego. Ewangelia według Mateusza ukazała się w Królewcu w r. 1551, po czym w tymże roku ukazała się „Testamentu Nowego Część Pierwsza, Czterej Ewangelistowie święci Mateusz, Marek, Łukasz i Jan". W roku 1552 ukazała się „Testamentu Nowego Część Wtóra a ostateczna. Dzieje i Pisma Apostolskie", w roku zaś 1553 również w Królewcu: „Testament Nowy Zupełny".

[50]) Wspomniana powyżej przez Lubienieckiego praca Budzińskiego, z rękopisu którego korzystał jeszcze Lubieniecki, nie dochowała się do naszych czasów. Kronika Górnickiego: „Dzieje w Koronie Polskiej z przytoczeniem niektórych postronnych rzeczy od 1538 do 1572", wydana została w roku 1637 w Krakowie. Sprawa Katarzyny Malcherowej lub Melchurowej, żony rajcy krakowskiego Melchiora Vogla, lub Veygyela, jak go nazywają inne źródła, lub wreszcie Załaszowskiej, jak ją nazywa Budziński, ciągnęła się całe dziesięciolecie od roku 1529, aż wreszcie osiemdziesięcioletnią staruszkę spalono na rynku w Krakowie w roku 1539.

nieńskie, pierwsze w Państwie ze względu na związaną z arcybiskupstwem tym godność prymasowską. On to czyniąc wszystko dla zaspokojenia swych chuci, napychając brzuch tłusty nader wyszukanymi potrawami, prowadząc życie epikurejskie, jak to powszechnie mówiono, gorliwością występną usiłował ukryć bezbożność swą. I dziś niestety często powtarza się to samo.

W godności arcybiskupiej następcą jego został Mikołaj Dzierzgowski, na biskupstwie zaś Samuel Maciejowski [51]), którzy bezwzględnie przeciwstawiali się rozpoczętemu dziełu wprowadzania do Polski czystszej prawdy. I to zwłaszcza ów pierwszy. Albowiem Maciejowski, przewyższający go i rozumem i zdolnościami wrodzonymi, sprawiedliwszy też był w stosunku do inaczej myślących, i jako świadczy o tym Orzechowski w Annales 3 „raczej straszył groźbami ludzi odłamu luterskiego, aniżeli ich karał". Stąd też niektórzy twierdzili, że krzewi on w diecezji swej herezję luterską. Budziński utrzymuje jednak i na potwierdzenie tego przytacza przykłady, że był on raczej obłudnikiem oraz ukrytym przeciwnikiem prawdy i jej czcicieli.

Stąd też pobożni krakowianie otrzymawszy czy to biskupa łagodniejszego, czy też raczej przeciwnika, który się jednak z tym ukrywał, coraz dalej postępowali w znajomości prawdy.

Działał wówczas w mieście tym Jan Trzycieski [52]), starszy, mąż wielce wsławiony zarówno szlachetnością rodu swego jako też znajomością nauki i języków hebrajskiego, greckiego oraz łaci-

---

[51]) Piotr Gamrat będąc od roku 1538 biskupem krakowskim w roku 1540 objął również arcybiskupstwo gnieźnieńskie. Po jego śmierci w roku 1545 godności te, które łączył w osobie swej, znowu zostały podzielone. Biskupem krakowskim został Samuel Maciejowski zmarły w roku 1550, arcybiskupem zaś gnieźnieńskim Mikołaj Dzierzgowski, który godność tę sprawował do śmierci swej w roku 1559.

[52]) Wiadomości o Janie Trzecieskim lub Trzycieskim są nader skąpe. Niepewne nawet jest imię jego, gdyż obok imienia Jana, o którym tu mówi Lubieniecki, spotykamy się również z imieniem Andrzej. Pochodził z Sądeczyzny, lecz w Krakowie posiadał dom swój oraz znaczny na owe czasy księgozbiór, i w tym to domu jego odbyła się w roku 1546 pamiętna rozmowa o Trójcy św., o której wspomina Modrzewski. Był ojcem znanego już Andrzeja Trzycieskiego, młodszego, o którego staranne wykształcenie wielce się był zatroszczył. Sam on umarł w roku 1547. Być może, że chodzi tu jednak o Trzycieskiego młodszego, skoro dalej jest mowa o tym, że był on towarzyszem studiów Wojewódki.

ny, który też posiadał wielce zasobną bibliotekę. Ten to Trzycieski, zaczerpnąwszy prawdy u wielkiego Erazma, głosił ją wraz z towarzyszem swych studiów Bernardem Wojewódką [53]), czcigodnym obywatelem, więcej bo również starostą oraz drukarzem krakowskim, u Franciszka Lismanina, pochodzącego z Korfu. Ten też mimo iż był przełożonym klasztorów franciszkańskich oraz klarysek, spowiednikiem królowej Bony oraz proboszczem czchowskim, podał w wątpliwość całą religię rzymską. Spowodowane to było i tym, że rozczytywał się w ofiarowanych mu przez królowę Bonę kazaniach Włocha Bernarda Ochina, męża wielce wsławionego pomiędzy swoimi w Rzymie i to zarówno nauką, jako też z powodu wymowy i pobożności. Dla śmiałości w wypowiadaniu swych przekonań musiał on jednak opuścić Rzym.

Tam też, do domu Trzycieskiego, częściej zachodził Jakób Przyłuski [54]), pisarz ziemstwa krakowskiego, prawnik wielce sławny, autor spisanego po łacinie statutu. Również bywał tam Andrzej Frycz Modrzewski, sekretarz królewski, pod każdym względem mąż wielce wybitny, którego dzieła świadczące o bystrości umysłu jego posiadamy aż dotąd. Jaki zaś był jego sąd o rzeczach wiary, o tym z łatwością przekona się każdy, kto z uwagą przeczyta dzieła jego. W szczególności też Przyłuski, wielce ceniony przez wojewodę krakowskiego i marszałka koronnego Piotra Kmitę, z powodzeniem podsuwał Kmicie oraz dworowi jego czystszą prawdę, zwalczając zarówno bezżeństwo duchownych jako też inne nadużycia. Frycz bowiem, mimo iż dla wykształcenia swego mógł był dojść do wielkich zaszczytów, żył skromnie, zadowolony z prawdy poznanej.

Wszystko to co o nich spisałem znajduję w wspomnianej pracy Budzińskiego pod rokiem 1545, 1546 i 1547. Stąd też zaczerp-

---

[53]) Bernard Wojewódka z początku pracował w Krakowie, następnie wezwany przez Radziwiłła założył drukarnię w Brześciu, gdzie też wydrukował w roku 1563 Biblię Brzeską.

[54]) Jeden z wybitnych prawników, który również przystąpił do reformacji. Wsławił się przede wszystkim dziełem: „Leges seu statua ac privilegia Regni Poloniae omnia... in usum Reipublicae collecta", które to dzieło wydrukowane zostało w Krakowie w roku 1553, na rok przed śmiercią Przyłuskiego.

nąłem i to, że niektóre rzeczy działy się w domu owego Trzycieskiego w roku 1546.

Gdy bowiem tenże zaprosił kiedyś na śniadanie Frycza, Przyłuskiego, Wojewódkę oraz jakiegoś męża pobożnego oraz biegłego w Piśmie św., narodowości belgijskiej, któremu na imię było Spiritus [55]), i gdy nim jeszcze przystąpili do spożycia pokarmu, jak to opowiada sam Frycz w Sylwie pierwszej, traktat 2. p. 81, wszyscy udali się do biblioteki gospodarza, zaopatrzonej w dzieła pisarzy wszelakiego rodzaju, i każdy z nich zabrał się do tej lub innej książki, wspomniany Belgijczyk wypadkiem natrafił na jakiś zbiorek modlitw chrześcijańskich. Gdy zaś w niej, — oto słowa Frycza, — „znalazł modlitwy, jedną do Boga Ojca, inną do Boga Syna, trzecią do Boga Ducha św., patrzcie rzecze on, zwracając się do nas, czyż wy, zacni, trzech macie Bogów? Gdyśmy więc odpowiedzieli, że mamy jednego Boga, który w jedności istoty obejmuje trzy osoby, on rzecze na to: A jednak rzeczą odmienną jest to, co ktoś ma, i to, czym ktoś jest. A więc czymś odmiennym jest ów Bóg obejmujący trzech, od owych trzech, których on obejmuje. Ty zaś Spirytusie, odrzekliśmy, udajesz sofistę. Wyznanie nasze jest proste: Bóg jeden jest co do istoty, troisty co do osób. A więc, rzecze on, dla was Bóg jest zarówno troisty, jako też jeden. Oczywiście, rzekliśmy, w zależności od względu na jedno lub drugie. Wówczas powiedział on: Skoro więc ten troisty jest jednym, czemuż tedy wzywacie ich odmiennymi modlitwami? Czemuż w tych modlitwach prosicie ich o różne dobrodziejstwa, które zsyłają oni na ród ludzki? Takie to słowa wówczas tu i tam zostały między nami wymienione. Skoro zaś wierzyliśmy, że rzecz sama jest bezwzględnie pewna, religia zaś wzbraniała nam wzniecać spory w tej sprawie, skierowaliśmy rozmowę na inne tory".

Budziński krótko opowiadając to samo dodaje w rozdziale

---

[55]) O osobie wspomnianego tu Belgijczyka niestety żadnych bliższych wiadomości nie posiadamy, choć przecież rozmowa jego w domu Trzycieskiego niewątpliwie ogromne miała znaczenia dla dalszego rozwoju poglądów teologicznych owego grona osób zebranych na biesiadzie u Trzycieskiego.

czwartym: „Rozmowa wprawdzie wówczas skierowana została na inne tory, niemniej jednak współbiesiadnicy zapamiętali ją sobie, i zabrali ze sobą do domów zagadnienie dotyczące Trójcy, które w Polsce miało być poruszone".

Bo i Frycz dodaje: „W rzeczywistości i ja, rozważając następnie dokładniej rzecz całą, w cichości dziwiłem się, czemu to się dzieje, że wzywamy osoby odmiennymi modlitwami, skoro przecież uważamy, że wszelkie działanie osób na zewnątrz jest nierozdzielne. Oddzielnie więc modlimy się do Boga, oddzielnie do Syna, oddzielnie do Ducha Świętego, następnie zaś wzywamy w jednej modlitwie całą obfitość Trójcy. Dzieje się to nie inaczej, jak jeśliby ktoś w rozmaitych prośbach domagał się czegoś od Piotra, od Pawła, od Andrzeja, Jakóba, Filipa, następnie zaś w jednej prośbie szukał pomocy u wszystkich apostołów, którzy przecież różnią się pomiędzy sobą i co do osoby, i co do istoty. W pospolitych też modlitewnikach istnieją tego rodzaju oddzielne modlitwy do trzech osób. W nich też, jeśli się nie mylę, oddzielnie wymienione są rzeczy, o które ich prosimy. Nie wiem, czy dzieje się to na podstawie nowego wzoru".

Te sprawy i nadal przez wielu były rozważane i dociekane.

Albowiem często też zwykł był odwiedzać te zebrania oraz uczestniczył w rozmowach pobożnych Jakub Uchański, który wówczas był zaledwie kanonikiem krakowskim oraz referendarzem czyli załatwiającym podania, następnie zaś poprzez różne biskupstwa doszedł aż do godności prymasowskiej arcybiskupa gnieźnieńskiego. Również odwiedzali je Adam Drzewicki oraz Andrzej Zebrzydowski, wówczas również jak on kanonicy krakowscy, z których ostatni potem został następcą Maciejowskiego na biskupstwie krakowskim, i, jako to zobaczymy, stał się najsroższym prześladowcą czcicieli prawdy, aby w ten sposób za przykładem Gamrata ukryć swą podobną do niego bezbożność przez okazywanie równej z nim gorliwości występnej.

Mówią to również i o Uchańskim. Bielski [56]) mianowicie w księdze piątej swej historii Polski na str. 599 i 608 wspomina, że Uchański, gdy był biskupem chełmskim, tak samo jak Jan Drohojowski, biskup kujawski, podejrzani byli o herezję, i z tego to powodu srodze byli karceni przez papieża rzymskiego Juliusza III. Piasecki [57]) również, choć przecież sam był biskupem, tak o nim pisze: „Jakub Uchański, skoro nie mógł otrzymać w Rzymie zatwierdzenia na biskupstwo Włocławskie z powodu podejrzenia o herezję, wszedł w posiadanie kościoła tego uprawiając służbę panegirysty. Gdy zaś z tego powodu papież rzymski rzucił nań klątwę i on ze swej strony wyklął papieża".

Również o Pacu, biskupie kijowskim, Kacper Cichocki[58]), kanonik oraz proboszcz sandomierski, przekazał to potomności w swoich „Alloquiis Osiecensibus", że wyznawał on raczej luteranizm, aniżeli katolizyzm.

Stąd też niewątpliwie i Frycz, w przedmowie do czwartej Sylwy, nazywa Uchańskiego sprawiedliwszym dla innych, będących odmiennego zdania, i z tego też powodu uważa, że skłonny on był do przywrócenia zgody wyznaniowej. Ma on bowiem na myśli nie tyle prymasa, ile raczej Uchańskiego ongi połączonego z nim więzami przyjaźni.

Niejedno też przekazał pamięci potomnych Erazm Otwinow-

---

[56]) Mowa tu o Joachimie Bielskim, zmarłym w roku 1599, który prowadząc dalej dzieło ojca swego Marcina w roku 1597 opublikował w Krakowie „Kronikę polską Marcina Bielskiego nowo Joachima Bielskiego, syna jego, wydaną".

[57]) Paweł Piasecki poza innymi godnościami był kolejno biskupem kamienieckim, chełmskim wreszcie przemyskim, zmarł w roku 1649. Najważniejsze jego dzieła „Praxis episcopalis ea quae officium et potestatem Episcopi concernunt continens" po raz pierwszy wydane w Wenecji w roku 1611, oraz jego „Chronica" doprowadzona do roku 1636, wydana w Krakowie w roku 1645. Stojąc bezwzględnie na stanowisku kościoła katolickiego, był on jednak przeciwnikiem jezuitów, i z tego powodu zwalczany był przez nich.

[58]) Chodzi tu o Mikołaja Paca, który odstąpił od katolicyzmu i przystał do luteranizmu. W roku 1566 wydał w Królewcu „Orthodoxa fidei confessio", w której występuje przeciwko antytrynitarzom w obronie dogmatu Trójcy. W roku 1579 w dziele „Epistula ad veros Christi fideles" wzywa do zgody wyznaniowej. Pod koniec życia był kasztelanem smoleńskim. Umarł w roku 1585. Głośny obrońca jezuitów Kacper Cichocki w wspomnianym tu dziele swoim niewyraźnie wspomina o stanowisku wyznaniowym Paca.

ski[59]), z rodu Gryfitów, mąż pobożny i roztropny, autor książki o bohaterach chrześcijańskich. W szczególności opisuje on żywot Tomasza Falkoniusza[60]), który będąc kapłanem oraz kaznodzieją kościoła katedralnego w Lublinie, z powodu uznanej przez się prawdy został uwięziony, następnie zaś uwolniony. On to ułożył w języku ojczystym zestawienie czterech ewangelistów, niezachwianie też trwał przy uznanej prawdzie. W tym to opisie mówi on i o tym, że wspomniany już Drohojowski przeciwstawił się papieżowi rzymskiemu, oraz że w szczególności wymieniony Uchański zapragnął wydrzeć papieżowi rzymskiemu prawo zatwierdzania biskupów. On też, Uchański, mężnie sprzeciwił się wezwaniu go przez inkwizytorów, oraz w piśmie wystąpił przeciwko bulli wzywającej go na sąd, w szczególności też przeciwko obłudnie wytoczonej mu w Rzymie sprawie, i wszystko to przedłożył osądowi odradzającego się kościoła, zmierzając niemal do tego, aby Polska podlegała własnemu patriarchowi.

Poza tym wytrwale aż do końca sprzyjał prawdzie również Drzewicki[61]). On to wraz z Trzycieskim oraz Wojewódką dostarczał Lismaniniemu w obfitości księgi Lutra, Zwingliusza, Kalwina oraz innych. Z tych to ksiąg zakonnicy, zwłaszcza ci z zakonu franciszkańskiego, obficie korzystali w kazaniach swych, wygłaszanych wobec ludu. W szczególności czynili to Franciszek Litwin, Stanisław z Opoczna, Albert Kozakowski również Litwin oraz inni, z których niektórzy zmarli jako zwolennicy prawdy, inni na-

---

[59]) Erazm Otwinowski zmarł po roku 1608 w wieku ponad 90 lat. Napisał szereg dzieł rymowanych, w których zajmuje się zagadnieniami przypowieści ewangelicznych, znaczniejszymi niewiastami, o których wspomina Pismo św., wreszcie najciekawsze może dzieło swe o bohaterach chrześcijańskich, przez których Bóg raczył za naszych czasów objawić i rozkrzewić prawdę ewangelii, niszcząc zarazem błędy antychrysta w Królestwie Polskim i Wielkim Księstwie Litewskim. Ostatnie dzieło przetłumaczone też zostało na język łaciński i wydane zostało w Amsterdamie w r. 1679.

[60]) Wymieniony Falkoniusz pod wpływem Blandraty porzucił wyznanie rzymskie po czym był duchownym Mikołaja Radziwiłła Czarnego. Wówczas to zestawił harmonię czterech ewangelii.

[61]) Lubieniecki niezawodnie ma tu na myśli Macieja Drzewickiego od r. 1531 do r. 1535 arcybiskupa gnieźnieńskiego i prymasa, następcę Jana Łaskiego. O jego przychylnym dla reformacji stanowisku nic nie wiadomo. Wiadomość Lub. nieścisła.

tomiast jak Opoczeński oraz Jan Szołdra, że użyję zwrotu Budzińskiego, powrócili do wymiotu swego.

Do tych, którzy przystali do prawdy, zaliczyć wypadnie również Jana Koźmińczyka, męża uczonego, wypróbowanego żywota, który też u króla Zygmunta I wielką cieszył się powagą, a jako mąż mądry, roztropny oraz skromny u wszystkich był w łaskach. Natomiast rzeczą jest wątpliwą, czy należałoby zaliczyć do nich Wawrzyńca z Przasnysza, zwanego Diskordią, Niezgodą, i to nie tylko z imienia, ale i w rzeczy samej. Był on współzawodnikiem Koźmińczyka, i nie mało wywołał zgorszeń, wobec czego też król niechętnie go słuchał oraz widział. To też gdy umarł Koźmińczyk, Wawrzyniec nie potrafił przyczynić się do postępu prawdy i w tym kierunku oddziałać na serce króla, gdyż ani chciał, ani też nie był godzien tak świętej posługi.

Przeszkodą też ku temu, aby w sercu króla krzewiła się prawda, były zabiegliwość, czujność oraz przebiegłość biskupów rzymskich. Oni to dbali o to, aby serce króla uczynić nieprzystępnym, oni opanowali uszy jego, pieczęcie państwa oraz serce króla, oni to pilnowali praw i wyrokowali w imieniu króla, będąc jednocześnie biskupami oraz kanclerzami. Biskupem więc i jednocześnie kanclerzem państwa był ów Maciejowski, tak jak i nieco wcześniej był nim Piotr Tomicki oraz Jan Chojnicki, chociaż sprzeciwiało się to dawnym ustawom. Przeszkodą też było, — a to w ówczesnych warunkach najwięcej zostało wyzyskane dla spraw ich, — małżeństwo królewskie, zawarte z Barbarą Radziwiłłówną, wdową po wojewodzie trockim Stanisławie Gasztołdzie, który to związek z niewiastą, wywołującą zazdrość swą nadzwyczajną pięknością, pochwalali oni i popierali.

Gdy bowiem wielu i z pośród tych również, którzy stopniowo przechylali się ku prawdzie i reformacji, występowało przeciwko związkowi temu, ponieważ zawarty on został z osobą niższą oraz nie jawnie, bez zasięgnięcia rady senatu, uznali je w przeciwieństwie do tamtych wspomniany Maciejowski, jako też Drohojowski, biskup kujawski, oraz Leonard biskup kamieniecki, jako też inni przywódcy papiescy. Wynikiem tego było, że król odwrócił

się od tamtych i zwrócił przychylność swą ku tym ostatnim. Albowiem jak świadczy Orzechowski, w Annałach 2, król do tego stopnia bronił kroku swego wobec całego senatu, że wręcz wybuchnął słowy następującymi: „Ani życie nie jest dla mnie milsze od Rzeczypospolitej. Skoro więc Rzeczpospolita dla was niewzruszenie oparta jest na wierności mojej, jakże trwać ma wierność w stosunku do was, skorobym za waszym rozkazem złamał wierność małżonce? Nie może być, abyście się spodziewali, że będę dla was wiernym królem, gdybym okazał się mężem niewiernym dla małżonki. Dla tego też jako chcecie, abym zachował wam wierność potwierdzoną przeze mnie przysięgą, tak też nie powinniście żądać, abym przemocą lub podstępem naruszył ślub wierności, który wobec Boga złożyłem małżonce. Zwłaszcza gdy Pan Jezus jawnie to mówi, i tak też czytamy to w Piśmie, przy czym odczytał to z otwartej księgi: Cóż pomoże człowiekowi, gdyby cały świat pozyskał, a na duszy swojej szkodę poniósł? Dla tego też skoro dla mnie związek z małżonką jest prawny, poniecham prędzej życia, aniżeli małżonki".

Tak więc owi mężowie zacni, popierający prawdę, ciężko zbłądzili w tym, że w tej to sprawie tak gwałtownie przeciwstawili się królowi. Gdy tymczasem nienawidzący prawdy, a zarazem przeciwnicy ich, przystali do obozu przeciwnego i tym zyskali sobie łaskę króla. Tak więc i w danym przypadku sprawdziło się owo orzeczenie Chrystusa: „Synowie mroku roztropniejsi są w rodzaju swoim, aniżeli synowie światłości".

Pomiędzy pierwszymi zwolennikami prawdy należy wymienić Konrada Krupkę Przecławskiego, męża rodu zacnego, który w dobie gdy papiestwo trwało jeszcze w całej swej potędze, skoro tylko głos prawdy począł się rozlegać, pierwszy dopuścił do przyjęcia komunii pod dwiema postaciami i sam ją przyjął. Poniżej opowiemy, jak mężnie zniósł on cały nacisk prześladowania [62]).

[62]) Wspomniany Krupka Przecławski w roku 1551 wezwany został przed sąd biskupa Zebrzydowskiego, który też osądził go za herezję, wyklął i do wykonania wyroku wezwał urząd świecki. Sprawa ta między innymi przyczyniła się do postawienia na porządku obrad sejmu w roku 1552 zagadnienia sądów duchownych.

Tu też wspomnieć należy o Janie Filipowskim, dworzaninie królewskim. Mąż ten, wsławiony zarówno starożytnością oraz zacnością rodu swego jako też cnotą, z powodzeniem zalecał wielu innym uznaną przez siebie czystszą prawdę, stanowczo też występując, jak o tym świadczy Otwinowski w życiorysie jego, przeciwko sprzedawaniu odpustów oraz kupczeniu mszą. Uważał też za rzecz niesłuszną i owszem połączoną wręcz z pewną zniewagą Chrystusa, że przy chrzcie dzieci powoływano się na wiarę innych tak, jak też podtrzymywano społeczność ciała Chrystusowego przy eucharystii. Występował przeciwko katowaniu dusz w ogniu czyśćcowym, oraz innym błędom i nadużyciom skąd osiągano zysk dla papieży, bez wszelkiego natomiast pożytku dla ludu, zwłaszcza gdy chodzi o zbawienie.

Pisze też Otwinowski i o tym, że Trzycieski tchnął prawdę w umysły Samuela z Pińczowa, Koźmińczyka wyżej wspomnianego, oraz Leonarda, którzy wszyscy byli kaznodziejami królewskimi, jako też w umysł Iłżyckiego, profesora kolegium krakowskiego oraz innych [63]). Ten to Iłżycki uszedł przed nastawaniem niechętnych mu i zbiegł na Śląsk, tak samo jak Stanisław Rapagelanus, z zakonu franciszkańskiego, z powodu wyznawanej przez się prawdy uszedł był do Prus, gdzie też umarł w roku 1547

[63]) Postacie tu wymienione nie są nam bliżej znane z wyjątkiem jedynie Koźmińczyka, o którym już powyżej była mowa oraz Jakóba z Iłży, magistra artium, profesora uniwersytetu oraz kaznodziei kościoła św. Szczepana w Krakowie. Już w roku 1528 był on oskarżony o wygłaszanie zasad luterskich, po czym sprawa jego ciągnęła się aż do roku 1535, gdy biskup Tomicki za wyznawanie zasad luterskich zaocznie ogłosił go heretykiem, pozbawił godności kapłańskiej i skazał na kary, przewidziane przepisami kanonicznymi. Sam Jakób z Iłży w owym czasie, nie czując się bezpiecznym w Krakowie, znajdował się w Wrocławiu, skąd mimo wezwania na sąd do Krakowa nie przybył. Jeśli chodzi o wymienionego tu przez Lubienieckiego Leonarda, to jest nim późniejszy (1546) biskup kamieniecki Leonard z Wyszogrodu Słonczewski, zmarły w roku 1563, wybitny kaznodzieja, powołany jeszcze przez Gamrata na kaznodzieję zamkowego. Wówczas to w roku 1544 występował on w kazaniach swoich przeciwko papieżowi, jako widomej głowie kościoła, wyraźnie zaprzeczając konieczności tej instytucji, jako też zwalczał naukę o czyśćcu, oraz wzywanie świętych. Nawet następnie jako biskup pozostawał w podejrzeniu, iż sprzyja nauce Lutra.

w Królewcu [64]). Co się tyczy Leonarda to opanowany przynętami świata, obdarzony też biskupstwem, zakopał on w ziemi dary powierzone mu przez Boga oraz skarb poznania rzeczy boskich, wówczas gdy jak Ezaw sprzedał pierworództwo za pospolitą misę uciech świeckich. Szczęśliwą natomiast okazała się dbałość Trzycieskiego w popieraniu tych rozmów pobożnych oraz zwłaszcza w rozsiewaniu prawdy, ponieważ i Bóg zawsze wspiera poczynania zbożne przeciwko zawiści świeckiej. Ujawniło się to w szczególności gdy przez czystszą naukę przekonał Lismanina [65]). Za jego bowiem zgodą oraz sprawą opuścili mury klasztorne niektórzy z zakonu franciszkańskiego, którzy więcej aniżeli inni zdolni byli do poznania prawdy, i w ten sposób przygotowali drogę również przełożonemu swemu. Do nich należał Aleksy, który następnie działał w Rakowie, oraz Hieronim [66]), który w Krakowie kazał Włochom i w ten sposób tchnął w umysły ich czystszą naukę oraz pobożność.

Z tym to Lismaninem oraz z Opoczeńskim zawarł przyjaźń zażyłą mąż szlachetny Stanisław Iwan, również Karniński zwany, który w dwuch milach od Krakowa posiadał wioskę Aleksandro-

---

[64]) Stanisław Rafajłowicz (Rapagelanus) pochodził z Litwy z rodziny szlacheckiej. Studiował następnie w Krakowie zdobywając bakalaureat teologii, po czym wstępuje do zakonu franciszkańskiego. Dnia 22 marca 1542 roku zapisuje się na studia teologiczne w Wittenberdze, gdzie też dnia 23 maja 1544 roku pod przewodnictwem Lutra odbywa się jego dysputa promocyjna na podstawie ogłoszonej przezeń tezy „De poenitentia". Notatka o dyspucie promocyjnej spisana została własnoręcznie przez Lutra. Uroczysta promocja doktorska odbyła się 29 maja 1544 roku. Niebawem Rafajłowicz powraca do Królewca, dokąd powołał go Albrecht Pruski na profesora teologii. Tu w roku 1545 publikuje rozprawę „De Ecclesia eiusque notis". Tłumaczy też na język polski pieśni oraz psalmy. Zamierzał też przystąpić do tłumaczenia Pisma św. Śmierć dnia 13 maja 1545 przerwała jego działalność profesorską oraz reformacyjną. Rok więc śmierci przytoczony przez Lubienieckiego jest nieścisły.

[65]) O Franciszku Lismaninie niejednokrotnie jeszcze będzie mowa w dalszym ciągu pracy Lubienieckiego. To też tu zaznaczam jedynie, że pochodził on z wyspy Korfu. Do Polski przybył w roku 1546 jako spowiednik królowej Bony, będąc zarazem przełożonym klasztorów franciszkańskich. Zetknięcie się jego w Krakowie z kołem Trzycieskiego zdecydowało o dalszych jego losach oraz pracy w duchu reformacyjnym.

[66]) O tych zakonnikach nie posiadamy bliższych wiadomości.

wice [67]). Stąd często przybywał on do miasta i w rozmowach z nimi sam zdobył dla siebie znajomość prawdy. tak że z zapałem rozprawiał zarówno o udzielaniu komunii pod dwiema postaciami, jako też o innych spornych w wierze zagadnieniach. W tej mierze występował on przeciwko kanonikowi krakowskiemu Podlodowskiemu, powinowatemu swemu, gdy ten zwyczajem przyjętym częściej go odwiedzał, jako też przeciwko mnichom, towarzyszom Opoczeńskiego, tak że zarówno Lismanina jako też Opoczeńskiego podał w podejrzenie herezji. Albowiem i Opoczeński również uważał za rzecz konieczną częściej opuszczać miasto i ukrywać się.

Co w szczególności dotyczy Lismanina, to udając przyjaźń często odwiedzał go biskup Maciejowski, niekiedy dobrze podchmielony, czy to winem zagrzewając przewrotną gorliwość swą, czy też w ten sposób usprawiedliwiając swą natarczywość, w rzeczywistości bowiem usiłował znaleźć u niego księgi heretyckie. Uprzedzał o tym Lismanina zarówno wspomniany już Przyłuski oraz Bojanowski, przełożony kurii biskupiej, mąż szlachetny i dowcipny zarazem, który często, nawet w obecności biskupów, żartobliwie zwykł piętnować próżność oraz pychę następców Piotra, wskazując i na to, że skoro Piotr nie miał żadnego dworu, nie miał również marszałka. To też uprzedzony w ten sposób Lismanin pilnie się strzegł i umyślnie rozkładał w bibliotece oraz w celach księgi Szkota, Tomasza oraz inne tego pokroju. Bojanowski zaś poprzedzając pana swego, rzuciwszy okiem tu i owdzie na bibliotekę oraz ujrzawszy rozłożone księgi scholastyków, z humorem, ośmieszając złośliwą ciekawość swego pana, mawiał: Mości Książę [68]), tu Szkot, nie zaś Paweł strzeże progu przed nieprzyja-

[67]) Jeden z najgorliwszych zwolenników reformacji, który aż do sędziwej starości, — umarł licząc około stu lat wieku — wiernie stał przy ewangelii. Jako senior świecki brał udział w licznych synodach. W jego to wiosce Aleksandrowicach założony został kościół, który od roku 1591, po zburzeniu „brogu" w Krakowie, stał się ośrodkiem życia religijnego ewangelików krakowskich, aż do spalenia go przez studentów krakowskich dnia 14 kwietnia 1613 roku.

[68]) Słowa powyższe Lubieniecki przytacza w języku polskim. Pisze bowiem „M. K.", dodając w nawiasie następujące wyjaśnienie „co znaczy Mościwi Kihaze (sic!), to jest Czcigodny Książę (Princeps)". Nadaje to słowom piętno autentyczności.

cielem. Wspomina o tym Budziński, świadek naoczny, który sam to był słyszał, pozostawał bowiem wówczas w zażyłych stosunkach z Lismaninem. Donosi on też, że kiedyś, gdy biskup nadszedł był niespodziewanie, on sam pośpiesznie wyniósł księgi Lutra, Kalwina oraz tym podobne, których czytaniu Lismanin pilnie się oddawał, tak iż zwykł był je mieć w pogotowiu pod ręką, i ukrył je w piecu. I tym więc razem gdy biskup nie tylko pilnie przejrzał, ale też ostukał wszystkie zakamarki, nie udał się podstęp jego dzięki opatrzności boskiej, która w szczególności otacza swych wiernych tak, iż mogą ją dostrzec. Co też okazało się również później, mianowicie wówczas gdy Lismanin udał się był do Wenecji, stąd zaś przez królowę Bonę wysłany został, aby złożyć życzenia Juliuszowi III z rodu del Monte, który właśnie wówczas świeżo wyniesiony został na papiestwo. Wówczas to biskup oskarżył go przy kurii rzymskiej jako podejrzanego o herezję i poczynił starania, aby z tego powodu wtrącono go do więzienia, żeby więcej nie powrócił już do Polski. Tymczasem Lismanin już był opuścił Rzym i znajdował się w drodze powrotnej do Polski, gdy doniósł mu o tej przebiegłości biskupa ale zarazem też o jego śmierci, która nastąpiła w roku 1550 [69]), sprzyjający Lismaninowi Czarnkowski, który następnie został biskupem Poznańskim, teraz zaś wysłany został przez dwór królewski do Rzymu celem złożenia tychże życzeń [70]). Tak więc wszędzie okazuje się, jak Bóg przez podziwu godną mądrość swą niweczy przewrotne zamysły bezbożnych i sprowadza je do końca dobrego.

Jawnym i pamięci godnym przykładem tego jest tenże sam Iwan, mąż wsławiony zarówno szlachetnością rodu jako też pobożnością, jak na to wskazuje niemniej szlachetny i pobożny, wyróżniony przy tym znaną powagą i wykształceniem, Adam Gocławski, herbu Oksza, który też spokrewniony był z Iwanem, a i w tych

---

69) Rok śmierci Maciejowskiego Lubieniecki podał mylnie, gdyż umarł Maciejowski dnia 25 października 1552 roku.

70) Jędrzej Czarnkowski otrzymał biskupstwo poznańskie w roku 1553 i pozostał na nim aż do śmierci w roku 1562.

rzeczach był zarówno doświadczony jako też staranny, przy czym dzierżawił też ziemię w tejże wsi Aleksandrowicach.

Iwan też często przybywał do Krakowa, w szczególności też ponieważ utrzymywał zażyłe stosunki z pierwszym kaznodzieją kościoła katedralnego. Przy tej sposobności przekonywał też tego męża cnotliwego o błędach papieżników, zwłaszcza zaś o obrzydliwości bałwochwalstwa. Nie zadowalniał się tym jednak. Skoro jednak ciało trwożliwe jest i skwapliwie stwarza sobie najrozmaitsze pozory usprawiedliwienia, to też i kaznodzieja ów długo sprzeciwiał się jego wywodom, często i wytrwale powtarzanym. Wreszcie jednak w oparciu na mocy przekonywującej sumienia, ufny też w opatrzność boską zdołał go przekonać, że nie osiągnie on zbawienia wiecznego, jeśli nie okaże prawdy poznanej w publicznym wyrzeczeniu się błędów, i nie dołoży starań, aby nauczyć lepszych rzeczy tych wszystkich, których dotychczas zwodził kazaniami swymi, jako też tych, których dotychczas utwierdzał w błędzie. Gdy to uczyni, wówczas niechaj pożegna się ze słuchaczami swymi, on zaś, Iwan, przyjmie go do domu swego, dokąd przybędzie korzystając z konia przysłanego potajemnie na użytek jego.

Gdy więc w dniu świątecznym zakończył on wobec bardzo licznie zebranej rzeszy słuchaczy kazanie swoje, wiedząc o tym, że wierny sługa według umowy czeka już z koniem u bram świątyni, jeszcze raz w szczególności zwraca się do ludu zebranego. A więc żegna się z ludem, zapowiadając, że niebawem uda się w drogę. Dziękuje też słuchaczom wszelakiego wieku oraz stanu zarówno mężczyznom jako też niewiastom za wszelkie objawy przychylności oraz dobroci. Wreszcie składa wyznanie, że dotychczas głosił nauki przewrotne, i owszem fałszywe, w szczególności ponieważ nie przestrzegał przed bałwochwalstwem. To też, mając obecnie na względzie umiłowanie chwały Bożej, a i własnego zbawienia, z całą powagą wzywa wszystkich do czytania Pisma św., oraz aby okazywali cześć jedynie prawdziwemu, niewidzialnemu, wiecznemu Bogu, a to zgodnie z nakazem Pisma św., odrzucając zarazem wszelkie wymysły ludzkie. Lud zdumiony słu-

cha słów jego. Usilnie też prosi, aby pozostał wraz z nimi. On zaś ponownie żegna się z ludem, jeszcze raz podkreśla wdzięczność swą za wszelkie dobrodziejstwa doznane, świadcząc zarazem o staraniach swych, zmierzających do krzewienia prawdziwej pobożności, po czym z całą powagą przypomina jeszcze o obowiązkach, i wreszcie opuszcza kazalnicę oraz dom święty, i nie powstrzymywany żadnymi przeszkodami wsiada na konia przygotowanego i przybywa do Iwana. Tu pozostając w ustawicznym towarzystwie tego męża, silniej jeszcze pogłębił on swą znajomość prawdy. Przejął się też pobożnością, a to podążając za przykładem gospodarza swego, który pełen zapału nieustraszonego w poszczególne dnie niedzielne, środy oraz piątki udawał się do Krakowa, celem wypełniania świętych swych obowiązków. To też z czasem i on sam nabrał mocy ducha i najprzód wraz z opiekunem swoim, następnie już sam jeden udawał się do Krakowa, przy czym nieraz zabawiał tu czas dłuższy. Ta okoliczność dała biskupowi, o którym powyżej już była mowa [71]), sposobność, że w mściwości swej, wynikającej ze źle zresztą zrozumianej gorliwości, ujawnił ukrywany przez się żal. Porwał on bowiem w nieobecności opiekuna kapłana tego i wtrącił go do więzienia, usiłując groźbami najstraszliwszymi ściągnąć go spowrotem do papiestwa. Gdy wielu z pośród magnatów oraz szlachty bezskutecznie się za nim wstawiało, Iwan, mąż nieprzezwyciężonej odwagi, powziął śmiały zamiar udania się do biskupa, aby wytknąć mu czyn jego.

W rozmowie więc z biskupem zręcznie oraz szczęśliwie posługiwał się on zarówno prośbami, jako też groźbą. Popierał to wszystko powagą, jaką nadawał mu ród jego, jego niegdyś sława wojenna, wreszcie słuszność sprawy oraz obecny stan rzeczy, gdy i w Polsce wyrzekło się już papiestwa wielu również magnatów oraz duchownych, jakośmy to już powiedzieli, a w Niemczech wręcz rozgorzała wojna święta. Po dłuższej też wymianie zdań wreszcie taką od biskupa otrzymał odpowiedź: Mimo iż kapłan wspomniany jest zbiegiem nie tylko z kościoła rzymsko-

[71]) Mowa tu o biskupie Samuelu Maciejowskim.

katolickiego, mimo iż porzucił on również stan duchowny, co do którego biskup posiada pełnię jurysdykcji, to jednak powziął on zamar uwolnienia go, jeśli tamten uzna herezję ponad prawdę katolicką i wyrazi chęć trwania raczej przy Iwanie, aniżeli powrotu do biskupa. Zatrzyma go natomiast, jeśli, jak przypuszczał, żałować on będzie występku swego, którego się był dopuścił, i powróci na drogę właściwą.

Iwan warunek ten przyjął. Pewny był stałości prozelity swego. Przyprowadzono go więc z więzienia, w którym dotychczas dawano mu zarówno najdalej idące przyrzeczenia, jako też stawiano go w obliczu najstraszliwszych gróźb. I w takim to usposobieniu staje on w obliczu zarówno sędziego swego, jako też opiekuna.

Obecnie bowiem ze strony biskupa nikt go nie strofuje już i owszem przyrzekają mu przebaczenie błędu, zwłaszcza skoro biskup dowiedział się z przesłuchania, że doprowadzony on został do skruchy i żałuje tego, czego się był dopuścił. Skoro jednak szlachetny pan Iwan usilnie o to prosił, dana mu zostaje możność wyboru, czy chce trwać przy opiekunie, czy też powrócić do biskupa i kościoła.

I oto on, przerażony raczej powagą władzy biskupiej, oraz, co więcej jeszcze zaważyło, groźbą potajemnie uczynioną, aniżeli zachęcony obietnicami, przypada do kolan biskupa, wyznaje błąd swój, błaga o przebaczenie i uzyskuje je. Obiecuje też opuścić Iwana oraz jego religię.

Wówczas Iwan pod wrażeniem jego niegodziwości, do czego przyłączył się również wstyd oraz żal, mocno strofuje go jako kłamcę oraz oszusta. Dziękuje zarazem biskupowi za sprawiedliwy jego wyrok, wszelką winę składa na dwukrotnego zbiega, do którego zwraca się też ze słowami pełnymi przekąsu. Biskup więc hamuje go, raduje się wraz z gronem obecnych, że podtrzymał chwiejącego się, a widząc gniew Iwana łagodnie strofuje go i zaprasza na śniadanie.

Iwan wielce strapiony wypada raczej, aniżeli wychodzi z pałacu biskupiego, dziękując za hojnie ofiarowaną gościnę.

Po wyjściu Iwana w wielce radosnym nastroju urządzono obfitą ucztę kapłanów, podczas której raczono się przednim winem. Tymczasem kapłan ów mimo obojętnych dlań pochwał strapiony jednak w duszy, spokojniej począł rozważać wszystko czego się był dopuścił, zawrócił też jak gdyby do siebie samego, i wsłuchując się w głos sumienia coraz więcej pozbył się dawnego przestrachu.

Iwan będąc już w drodze powrotnej rozkazał służącemu podać sobie rękawice. Sługa utrzymywał, że oddał je w ręce Iwana, gdy ten zamierzał wejść do pokoju biskupa, to też przypuszcza, że tam je widocznie pozostawił. To też Iwan rozkazuje służącemu, aby powrócił i odebrał rękawice. Nakaz ten zostaje wykonany. Po powrocie do pałacu biskupiego służący przywiązał konia do bramy, sam zaś wszedł do wnętrza pałacu opływającego we wszelkie dostatki, aby odebrać rękawice pana swego.

Gdy o sprawie tej doniesiono biskupowi, i gdy mimo skrzętnych poszukiwań nikt nie mógł znaleźć rękawic, biskup rozkazał, aby jeden ze służby pokojowej jaknajprędzej kupił w sklepie jaknajlepszą parę rękawic.

Tymczasem duchowny ów osamotniony, opuszczony przez pozostałych w jednym z pokojów, pełen przy tym zgryzot, ujrzawszy znanego sobie sługę Iwana i dostrzegłszy, że wszedł on do pałacu, który przez nikogo nie był strzeżony, uciekł natychmiast i przez nikogo nie zauważony wsiadł na konia i szybko podążył za Iwanem.

Wreszcie z rynku przyniesiono też do sali stołowej biskupa parę najprzedniejszych rękawic. W międzyczasie biskup w obecności na sali służebnego wzniósł zdrowie szlachetnego Iwana, przy czym wychylono szklanice napełnione winem najszlachetniejszym. Przy tej sposobności wręczono też jeden oraz drugi kielich wina służącemu. Wreszcie biskup dał mu rękawice i polecił, aby wyraził panu swemu najlepsze od niego pozdrowienia. Służebny, wyszedłszy z pałacu, i nie odnalazłszy konia, wnet powrócił do biskupa, upominając się o konia, którego, jak to wszyscy widzieli, przywiódł do bramy pałacu. Błagał też najusilniej,

aby koń został mu zwrócony, lub też jaknajprędzej dany mu został jakiś inny, obawiał się bowiem kary ze strony pana swego. Wtedy to biskup począł żalić się wobec współbiesiadników, boć była to strata większa, aniżeli rękawice. Co za nieszczęście sprowadził na mnie ów pan Iwan? Nakazał więc odszukać konia uprowadzonego, wreszcie zaś pod wpływem próśb oraz łez służebnego rzekł, zwracając się do obecnych z pośród służby dworskiej: ktokolwek z was ma w pogotowiu konia, niechaj go da służebnemu temu, którego koń być może sam pobiegł do domu, niezawodnie też znajdzie się. Jeśliby się mimo wszystko nie znalazł, ja odpowiadam za stratę. Tak tedy odprawiony został służebny wraz z koniem oraz nowym podarkiem.

Tymczasem duchowny ów w odległości jednej mili od Krakowa dopędził Iwana. Ten sądził narazie, iż mu się coś przywidziało. Gdy zaś duchowny wyłożył mu szczegółowo rzecz całą, skarcił go wprawdzie, niemniej jednak, skoro niechęć ustąpiła radości, chętnie go przyjął, zwłaszcza też gdy ten opowiedział mu całą sprawę od początku, i wykazał jak to biskup obiecywał mu wprawdzie przywrócenie do dawnej godności i owszem nadanie mu nawet godności nowych, ale zarazem groził zastosowaniem kar najsurowszych, nie godząc się przy tym mimo danego przyrzeczenia na uwolnienie go. Takim więc sposobem skłonił go do uległości, ponieważ nie dość jeszcze był on utwierdzony w przekonaniu swym.

Wówczas też Iwan wnet się uspokoił i zastanawiał się nad ocaleniem prozelity.

Trawiła go zarazem niepewność. Rozważał bowiem jakaby mogła być przyczyna tak długiego zwlekania jego służebnego.

Lecz oto dopędził ich i on również, siedząc na innym koniu, i mając przy sobie nowy, wspaniały dar. Tak więc ów mąż pobożny otrzymał z powrotem jako jemu przynależne zarówno zbiega, służebnego oraz konia, ponadto zaś w formie niby naddatku drugiego konia oraz parę nowych rękawic. Biskup zaś po tym wszystkim stał się przedmiotem powszechnego pośmiewiska.

Wielce też rozgniewany użalał się, w szczególności gdy się dowiedział, że duchowny ów ujawnił wszystkim niecne jego zabiegi.

Tenże sam Iwan znosił również krzywdy, jak to nieraz się zdarza, od możnego sąsiada swego Seweryna Bonara, kasztelana krakowskiego, mimo że i on wyznawał tę samą religię ewangelicką, i owszem był nawet patronem zboru krakowskiego [72]).

Gdy bowiem na Bonara nie wywarły żadnego wpływu ani prośby ani przedstawienia, z jakimi zwracali się do niego nawet słudzy słowa Bożego, i owszem gdy w związku z tym zuchwałość jego stawała się coraz większa, tak że wręcz już gotował się kiedyś do wyrządzenia większej jeszcze krzywdy sąsiadowi swemu, bezbronnemu i owszem maluczkiemu w porównaniu z nim, i w tym celu już po zawarciu ugody przybył nawet kiedyś na pole sporne w otoczeniu wielkiej tłuszczy przyjaciół oraz klientów, Iwan w poczuciu krzywdy, ale przejęty zarazem zapałem świętym wzniósł oczy ku niebu i zawołał: Boże, który znienawidziłeś kłamstwo, oraz wszelką krzywdę i niesprawiedliwość, Ty widzisz jak wielką krzywdę chce mi wyrządzić potężny ten sąsiad. Okaż wspaniałą wielkość Twą i użyj potęgi Twojej mocy przeciwko gwałtowi tego męża wyuzdanego, który się Tobie sprzeciwia.

---

[72]) Mowa tu oczywiście o Sewerynie Bonarze, lub też Bonerze, starszym, zmarłym w roku 1549, gdyż to co pisze Lubieniecki nie może dotyczyć syna jego również Seweryna, urodzonego po roku 1532 z drugiej małżonki Jadwigi Kościeleckiej, który zmarł w roku 1592. W związku z tym powstaje zagadnienie, jak pogodzić to o czym wspomina Lubieniecki, że mianowicie Seweryn był wyznania ewangelickiego oraz patronem nawet powstającego już wówczas zboru krakowskiego z faktem, że Bonar pochowany został w kaplicy Bonerowskiej w kościele Mariackim w Krakowie. I poza tym bowiem co mówi Lubieniecki zdaje się nie ulegać wątpliwości, że pewne związki Seweryna Bonara z ruchem reformacyjnym istniały. Przemawiają za tym żywe jego stosunki z humanistami ówczesnymi, a co ważniejsza związki jego z Albrechtem Pruskim, zwłaszcza zaś fakt, że całe jego liczne potomstwo, zrodzone zarówno z pierwszego, a więc w chwili jego śmierci częściowo już dojrzali mężczyźni, jako też z drugiego małżeństwa jego, spotykamy niebawem śród zdecydowanych zwolenników reformacji. Wydaje nam się, iż powstające tu zagadnienie należy rozwiązać w łączności z nieskrystalizowanym jeszcze u nas w roku 1549 stanem wyznaniowym, co umożliwiło pogrzeb zwłaszcza takiego potentata jakim był Seweryn Bonar w kościele Mariackim, mimo jego sympatii reformacyjnych.

Zaledwie wypowiedział on słowa te, gdy już przekonał się, że sprawiedliwe modły jego dotarły do niebios. Wnet bowiem, mimo iż niebo było pogodne, piorun z chmur poraził i zabił najbliższe kolasy kasztelana konie oraz woźnicę. To też przerażony kasztelan usilnie prosił Iwana o przebaczenie krzywdy, zwrócił mu ziemię, i nadal też miał go w poważaniu.

Tenże sam Otwinowski wymienia wpośród pierwszych krzewicieli reformacji Szymona Zacjusza [73]), męża wsławionego na Litwie pobożnością oraz opowiadaniem czystej prawdy. Wymienia też Marcina z Opoczna, magistra nauk wyzwolonych, innego od poprzednio wymienionego, męża wielce wsławionego zarówno wykształceniem, jako też z powodu tego, iż wychował on wielu z pośród młodzieży szlacheckiej w domu mianowicie wybitnego w swoim czasie Piotra Kmity. Najważniejszym zaś tytułem sławy jego jest to, iż wytrwale zachował on aż do końca życia gorliwość w uznawaniu prawdy pierwotnej [74]). Do nich zalicza Otwinowski również serdecznego przyjaciela jego Marcina Taurinusa, który wraz z przyjacielem swym, roztropnie stosując się do warunków doby ówczesnej w ukryciu opowiadał prawdę mężom cnotliwym. Wielu też przysporzyli oni uczniów Chrystusowi, którzy wprawdzie nie występowali na zewnątrz, a później nieco jawnie wyznawali prawdę.

Do nich zalicza Otwinowski również Mikołaja z Kurowa, któ-

---

[73]) Szymon Zacjusz, rodem z Proszowic, kształcił się w Krakowie i już około roku 1550 działał w duchu reformacji w Małopolsce, po czym na wezwanie Mikołaja Radziwiłła Czarnego około roku 1555 rozpoczął pracę reformatorską w Wilnie, gdzie pod jego przewodnictwem odbył się w roku 1557 synod. Następnie był seniorem dystryktowym na Podlasiu, poczym w latach sześćdziesiątych spotykamy go w Krakowie. On to jest autorem wydanego w roku 1559 przeciwko anabaptystom Wyznania wiary zboru Wileńskiego, jako też szeregu innych prac oraz pieśni religijnych.

[74]) O wymienionym tu drugim Marcinie z Opoczna bliższych wiadomości nie posiadamy. Przypuszczalnie był to raczej humanista, aniżeli reformator, na co wskazuje też jego związek z potentatem za Zygmunta I oraz w pierwszych latach panowania Zygmunta Augusta Piotrem Kmitą, zmarłym w r. 1553, który opiekując się humanistami, bewzględnym jednak przeciwnikiem był reformacji. Tegoż autoramentu humanistą zdaje się był również wymieniony następnie przez Lubienieckiego Marcin Taurinus, o którym również brak bliższych wiadomości.

rego słusznie też nazywa męczennikiem, i o którym mówić będziemy nieco później w związku z chronologicznym rozwojem rzeczy; następnie Feliksa Crucigera (Krzyżaka) ze Szczebrzeszyna, który wzgardziwszy nimi odrzucił tłuste prebendy oraz godności duchowne, których z pewnością mógł się był spodziewać, i nie tylko sam ustąpił z kościoła rzymskiego, lecz spowodował, że następnie i inni również wystąpili z niego. On to, — czyż to nie cud, — pociągnięty do odpowiedzialności przez niechętnego mu biskupa z powodu podejrzenia o herezję, i zapytany wówczas, czy w kazaniach kieruje się przykładem Kalwina, począł rozczytywać się w dziełach jego, o którym poprzednio nic nie był słyszał, i dzięki temu coraz więcej postępował też w poznawaniu prawdy [75]). Jawny zaiste dowód, że Bóg zło często odmienia w dobro. Podobny przykład wydzieliśmy powyżej, gdy królowa przekazała Lismaninowej kazania Ochina.

W rzędzie tych mężów wybitnych wymienia dalej Otwinowski Marcina Krowickiego, którego jako i tamtych dwuch zaleca jako męża wyjątkowej pobożności oraz gorliwości w krzewieniu chwały Bożej. Zażywał on wielkiej łaski u swego pana, a był nim wyżej już wspomniany Kmita, cieszył się też wielkim wzięciem w otoczeniu świeckim. Chociaż sam on był duchownym, to jednak wielu wyprzedził w poznaniu Chrystusa, i to wówczas gdy srożyła się jeszcze tyrania papieska. On to małżeństwem czystym pognębił bezżeństwo sprośne. On też zgodnie z nauką Lutra występował wprawdzie z początku w obronie rzeczywistej obecności

[75]) O Mikołaju z Kurowa, który uwięziony przez biskupa Zebrzydowskiego, poniósł w więzieniu śmierć za swe przekonania religijne, będzie jeszcze mowa w drugiej księdze historii Lubienieckiego. — Feliks Cruciger, również Krzyżak zwany, już około roku 1546 porzucił katolicyzm wraz z patronem kościoła w Niedźwiedzy St. Stadnickim. W roku 1551 zmuszony jest szukać schronienia u Ostrorogów w Wielkopolsce, gdzie styka się z Braćmi Czeskimi, których stał się gorącym zwolennikiem, to też należy go uważać za jednego z twórców unii koźminieckiej w roku 1555. W roku 1556 powraca do Małopolski, jako proboszcz w Secyminie, parafii powstałej pod patronatem Stanisława Szafrańca. Jednocześnie staje na czele kościoła małopolskiego jako pierwszy senior małopolski. Aż do śmierci swej w roku 1563, gdy podczas kazania w pierwszy dzień Wielkiej Nocy rażony został apopleksją, wywierał znaczny wpływ na wszystkich ówczesnych synodach, których protokoły stale wspominają o nim.

ciała Chrystusowego w eucharystii, jako też wstawiał się za zachowaniem obrazów, później jednak pod naciskiem potężnej ręki Boga dalej postąpił w poznaniu prawdy i przykładem swoim nauczał wszystkich, aby się nie sprzeciwiali Bogu. Napisał on dziełko „O Krzyżu Duchowym", który to krzyż sam dźwigał wówczas po raz pierwszy, jako też mężnie ujętą „Obronę wiary" przeciwko owemu Andrzejowi Zebrzydowskiemu, biskupowi krakowskiemu, przez którego podstępnie został porwany, choć niebawem znów uwolniony. Tenże Zebrzydowski i później też bezskutecznie jednak zastawiał na niego sidła w Krakowie, gdzie Krowicki z wielkim zapałem głosił kazania, często bardzo powołując się na owe słowa Pawła: „Biada mi, gdybym nie opowiadał ewangelii". Krótko wspomina on i o tym, że Krowicki nader hojnym był w stosunku do biednych, tak że nieraz darował im nawet koszule swe, mimo sprzeciwu małżonki, która niejednokrotnie przeciwko temu powstawała. Wreszcie pozostał wiernym aż do końca. My ze swej strony opowiemy to wszystko zgodnie z porządkiem dziejowym [76]).

---

[76]) Marcin Krowicki zmarł pod koniec 1573 roku w Piaskach pod Lubliniem. Była to niewątpliwie jedna z wybitniejszych postaci pierwszego okresu reformacji w Polsce, do której i Lubieniecki niejednokrotnie jeszcze powróci w dziele swoim. Duchowe oblicze Krowickiego, o którym Henryk Barycz opublikował studium obszerniejsze (Ref. w Polsce, Rocz. III, str. 1—48), nie jest jeszcze w zupełności wyjaśnione. Nie ulega wątpliwości, że pierwotnie był on jednym z wybitnych szermierzy reformacji, pozostającym pod wpływem Melanchtona, natomiast na podstawie zachowanych prac jego trudno już orzec stanowczo, jak dalece odstąpił on od zasad reformatorów w kierunku antytrynitarnym. A przy tym i z dzieł jego nie wszystko jest nam znane, skoro przecież i Lubieniecki wspomina tu o jego pracy „O Krzyżu Duchowym", która zdaje się niejedną rozwiązałaby zagadkę. Najważniejszymi znanymi pracami Krowickiego są „Chrześcijańskie a żałobliwe napominanie. do Najaśniejszej Jego Królewskiej miłości Majestatu i do wszystkich, panów wielkich, małych, bogatych i ubogich, na sejmiech bywających, tej sławnej korony polskiej. Aby pana Jezu Christusa przyjęli, i ewangelię świętą. Odrzuciwszy błędy i bałwofalstwa Antichristowe i sług jego", drukowane w Magdeburgu u M. Lottera w roku 1554, następnie najwięcej znane jego dzieło, kilkakrotnie jeszcze w wieku XVI i XVII na nowo wydana t. zw. Apologia jego, o której wspomina tu również Lubieniecki. Pełny jej tytuł brzmi: „Obrona nauki prawdziwej i wiary starodawnej krześcijańskiej, której uczyli prorocy, Krystus Syn Boży i apostołowie jego święci. Naprzeciwko nauce fałszywej i wierze nowej, której uczy w kościelech swoich papież rzymski a której odpowiedzią swoją broni Jędrzej biskup krakowski

Łącząc ze sobą owych trzech mężów, którzy dla zasług swoich zajmują w kościele miejsce pomiędzy pierwszymi, Budziński mówi, że Marcin z Kurowa, który był kaznodzieją Piotra Zborowskiego, kasztelana wojnickiego, czy też może już wojewody krakowskiego, nie wiem[77]), dalej uczony i pobożny mąż Feliks, wreszcie wybitne narzędzie w ręku Boga Krowicki jako kaznodzieje zostali wyznaczeni do nauczania. Nauczali też oni i występowali jedynie przeciwko obrazom i wzywaniu świętych, które to rzeczy nie tylko nieznane były w dobie pierwotnej prawdy, ale jej się jawnie sprzeciwiały. Oni też wielu odwiedli od papiestwa i w ten sposób wspaniale rozpoczęli dzieło reformacji w latach od roku 1546 do roku 1550, odrzuciwszy zaś mszę łacińską wprowadzili nabożeństwo polskie z mniej licznymi obrządkami.

Co się w szczególności tyczy Krowickiego Orzechowski w trzecim rozdziale swych Annałów przekazał pamięci co następuje: „Po usunięciu z Pińczowa Stankara miejsce jego zajęli zbiegowie, przy czym dzięki ich działalności sekta, wprowadzona przez Stankara, krzewiła się nadal i rozpowszechniała się w wielu rodzinach szlacheckich. Najwybitniejszym z pośród owych zbiegów był Marcin Krowicki, który przez szereg lat był zarządzającym dobrami wojewody Piotra Kmity. Kapłan ten gdy jeszcze zarządzał kościołem w Wiśni, w diecezji przemyskiej, w czasie gdy te rzeczy działy się w Krakowie pojął we wsi Żurowicach, u Sta-

napisana przez M. Krowickiego, sługę kościoła Pana Jezu Krysta ukrzyżowanego' wydrukowana w Pińczowie w roku 1560. Polemiczne znaczenie posiada dalej jego praca z roku 1561 „Obraz a kontrefet własny Antykrystów z pisma świętego dostatecznie wymalowany i wystrychniony". Na tym jednak nie ograniczyła się pisarska działalność Krowickiego. Wiadomo bowiem, że jeszcze krótko przed śmiercią 1573 roku wystosował on pismo do Stanisława Budzińskiego, w którym to piśmie występuje przeciwko tym, którzy odrzucają wszelką władzę świecką, używanie miecza i t. p. W tym też czasie napisał jakieś dzieło traktujące o zagadnieniu trynitarnym oraz chrystologicznym, wreszcie istniał jeszcze rękopiśmienny jego testament. Otóż te rzeczy niestety nie dotrwały do naszych czasów, to też niepodobna orzec jakie ostatecznie stanowisko Krowicki zajmował w dogmatycznych zagadnieniach antytrynitarnych, gdyż na podstawie tych dzieł, które dotrwały do naszych czasów, niepodobna zaliczyć go do antitrynitarzy. Zarzuty zaś czynione mu pod tym względem ze strony przeciwników w żadnym przypadku nie mogą być miarodajne.

[77]) Piotr Zborowski został wojewodą krakowskim dopiero w roku 1574.

nisława Orzechowskiego, małżonkę w sobie Magdaleny, córki Stanisława Pobiedzińskiego. Przepędzony z tego powodu przez biskupa Jana Dziaduskiego udał się do Pińczowa, skoro zaś był bez zajęcia oraz bez miejsca stałego zamieszkania, zerwał z religią, którą wyznawał w Wiśni, mieście ruskim, i podążywszy za odłamem Zwingliańskim, za przykładem Stankara nauczał w Pińczowie zwolenników sekty sakramentarskiej".

Tu z konieczności wypada mi wspomnieć o najmężniejszym Mikołaju Oleśnickim, z rodu Dębno, panu pińczowskim. Ten mąż wspaniałomyślny stał się rzeczywiście niezrównanym bohaterem chrześcijańskim, godnym wiecznej pamięci oraz chwały. On to bowiem pierwszy z pośród szlachty mężnie zwrócił się przeciwko zabobonowi rzymskiemu i z całym też męstwem wytrzymał atak jego obrońców.

W tym to mniej więcej czasie przybył do Polski Franciszek Stankar [78]), Włoch, mąż nadzwyczaj biegły nie tylko w łacinie, ale też w znajomości języka hebrajskiego oraz greckiego. On to

[78]) O Stankarze niejednokrotnie jeszcze będzie mowa poniżej, gdyż i Lubieniecki w dalszym ciągu swej pracy nieraz wspomina o nim. Tu podaję więc jedynie rzeczy najogólniejsze. Pochodził on z Mantui, gdzie urodził się mniej więcej koło roku 1501. Wykształcenie otrzymał raczej scholastyczne, aniżeli humanistyczne, czym też tłumaczy się fakt, że Arystoteles był dlań bezwzględnym autorytetem, oraz że szczególnym poważaniem obdarzał on Piotra Lombarda. Na nich przede wszystkim też opiera się on w swoich spekulacjach teologicznych. Z Włoch koło roku 1546 udaje się do Szwajcarii i tu w Bazylei bliżej styka się z ruchem reformacyjnym. Gdy następnie w roku 1547 Maciejowski powołał go jako znawcę języka hebrajskiego do Krakowa, stał się on niebawem podejrzanym o herezję, występował bowiem przeciwko czci świętych. Po różnych perypetiach w roku 1551 powołany zostaje przez Albrechta na profesora do Królewca, gdzie wystąpił on przeciwko swoistej nauce Osiandra o usprawiedliwieniu, co właściwie stanowi też o znaczeniu Stankara w dziejach teologii. Mimo iż w sporze tym podkreślał on wyraźnie, iż nie zamierza on rozrywać jedności dwuch natur w Chrystusie, pogląd jego iż Chrystus jest usprawiedliwieniem naszym według ludzkiej swej natury, — Osiander utrzymywał, że jest on nim według natury boskiej, — wywołał w dalszych swych skutkach spór chrystologiczny oraz trynitarny, co jednak stało się wbrew intencji Stankara. Tym też tłumaczy się fakt, że po roku 1570 należy on znów do „ecclesia major". Po powrocie z Królewca do Polski w r. 1553 on pierwszy też podejmuje starania w sprawie organizacji kościoła reformacji w Polsce, opierając się w swoich „Canones reformationis ecclesiarum polonicarum" na t. zw. Reformacji Kolońskiej, dziele Bucera powstałym przy współudziale Melanchtona. Umarł on w Stobnicy w roku 1574.

opierając się na nauce Zwingliusza czynnie przeprowadzał reformację kościoła, zajmując się nią również w wydanych przez się książkach. To też wspomniany już biskup krakowski Samuel Maciejowski osadził go w więzieniu w obronnym zamku Lipowieckim. Dzięki zaś szczególnej opiece Boga uwolniony on został stąd staraniem Stanisława Lasockiego, podkomorzego, właściwie zaś wielkiego komorzego łęczyckiego, jako też Andrzeja Trzycieskiego, syna wyżej wspomnianego Jana, oraz Krysztofa Glińskiego, którzy też uprowadzili go w miejsce bezpieczne.

Przede wszystkim więc przyjął go do domu swego właśnie Oleśnicki, nie obawiając się ani gniewu biskupa, ani też nienawiści tylu niechętnych mu. Niebawem też przepędził mnichów z klasztoru, z kościoła zaś usunął obrazy, które też kazał zniszczyć oraz spalić. Odważywszy się na czyn tak niezwykły, skoro przy tym Oleśnicki w otoczeniu licznej szlachty nadomiar wydrwił i zniewużył sąd biskupi, pociągnięty on został przez króla do surowej odpowiedzialności i otrzymał rozkaz stawienia się przed trybunałem jego. Szybka ta reakcja ze strony króla spowodowana została naleganiem biskupów, których próżność oraz chciwość prowadzi do tego, że strzegą oni wszelkich nadużyć, bałwochwalstwa nawet, które przecież, mimo iż zdawna są praktykowane, nieznane jednak były w dobie pierwotnej nieskalaności kościoła.

Orzechowski tak dokładnie opisuje całe to wydarzenie, że czuję się zniewolonym podać tu opowieść jego. A więc Stankar w Pińczowie, „skoro tylko nabrał sił, począł wprowadzać błąd Zwingliusza, jako też zabiegać o to, aby odwieść Oleśnickiego od religii ojców i przekonać go do religii z zewnątrz wprowadzonej. To też zgodnie z przepisami Zwingliusza nakazał on usunięcia obrazów z świątyni, ustanowienia wieczerzy odmiennej, aniżeli dotychczas stosowanej, zaniechania obrządków świętych, które mnisi sprawiali w świątyni tego miasta według dawnych przepisów religijnych. A świątynia ta, połączona z domem zakonników, starannie dzięki hojności Oleśnickiego została wybudowana, i obficie też we wszystko zaopatrzona. Stankarowi pilno też było

sprofanować tę właśnie świątynię. Gdy jednak rada jego wydawała się Oleśnickiemu rzeczą niebezpieczną, zwołał on przyjaciół i, aby nie przedsięwziąć nic nieprzemyślanego, wspólnie z nimi naradzał się nad tą sprawą. Na naradzie tej po wypowiedzeniu różnych zdań utrzymał się wreszcie pogląd, aby pozostawić w świątyni obrazy wraz z pozostałym sprzętem nienaruszone; zakonnicy również niechaj nadal według dawnego ustanowienia odprawiają obrządki święte. Żadna bowiem z tych rzeczy bezkarnie nie może być odmieniona. Niebawem wszak przybędzie i król, a i biskup przecież nie ustąpił jeszcze z Krakowa. Gdy to nastąpi, wówczas nastaną inne czasy, dogodniejsze dla wprowadzenia powyższych zmian. Obecnie uchwalono jedynie wprowadzić wieczerzę, która prywatnie sprawowana będzie na zamku, nie zaś publicznie w świątyni, króra w mieście tym zależna była od zamku. Zgodnie z powyższą uchwałą zezwolono Stankarowi opracować przepis w jaki sposób odprawiać należy nową wieczerzę oraz jak nauczać o tym, na czym polega jej pożytek". Oto co podaje Orzechowski.

Otwinowski nadmienia przy tym, że gdy Oleśnicki, niepokonany ów bohater, bronił sprawy tej w obecności króla, choć srodze pokąsany i zraniony został przez psa królewskiego, ociekając wprawdzie krwią niemniej pozostał niewzruszony. Była to niby wyrocznia wspaniała, że mianowicie przy poparciu łaski Bożej z pewnością pozostanie on niepokonany i niewzruszony i nadal również, choć przecież napewno rzucą się nań psy kąsające. Któż bowiem wobec tak świetnego czynu nabrałby innego przekonania? Wówczas to z pewnością sprawdziły się w stosunku do tego męża wybitnego oraz wyznawcy prawdy poznanej owe słowa Chrystusa: „Moc moja wykonywa się w słabości".

I to bowiem trzeba powiedzieć, że właśnie wówczas Oleśnicki przełamał pierwsze lody przysłowiowe, i za wskazaniem Boga przygotował i ułatwił wszystkim innym drogę, celem zbliżenia się i wniknięcia w tajniki prawdy Bożej. Tak więc obecnie, jako i niegdyś ujrzał to, a i doświadczył na sobie nie tylko senat, decydujący w sprawach zarówno świętych, jako też świeckich, ale i Ma-

jestat króla, że prawda przenigdy nie może być pokonana, natomiast może jedynie zwyciężać. Choć bowiem prawda nie prowadzi wojny, i owszem bezbronną jest, to jednak wyposażona jest ona w ową broń duchową, która posiada moc od Boga. Tę to prawdę wysławia i przykładem swoim usilnie zaleca apostoł Paweł, ów niezrównany bohater chrześcijański, i bez wątpienia pierwszy pomiędzy wodzami ludu Chrystusowego, gdy w tymże miejscu apostoł dodaje, że jedynie ona zawsze oraz wszędzie wystarcza „ku zburzeniu miejsc obronnych, przez nią bowiem burzymy zamysły oraz wszelką wyniosłość, która wynosi się przeciwko poznaniu Boga, i prowadzimy wszelką myśl w niewolę ku posłuszeństwu Chrystusowemu" [79]). My zaś w tym miejscu zastosujemy całe w przenośni zrozumiane uzbrojenie boskie do tego, który wówczas w obecności króla i całej jego rady korzystał z niego zarówno mężnie, jako też szczęśliwie. Albowiem jak podaje Otwinowski, opierając się na godnym wiary świadectwie, a przemawia za tym i rzecz sama, nieprzyjaciele zdumieli się tak wielką wytrwałością oraz męstwem Oleśnickiego, i wysławiali nie tylko jego wyjątkową moc duchową, ale też fizyczną. Tę zaś pewność siebie oraz odwagę nadały młodzieńcowi, przeznaczonemu z urodzenia do dokonania rzeczy wspaniałych, zarówno siła jego wieku młodzieńczego, jako też zacność rodu nie tylko bardzo starożytnego, lecz wielce też wsławionego, senatorskiego przy tym; wywodzi się on bowiem z tego samego pnia jak i Sienińscy, a szczyci się jako ozdobą w rodzie swoim owym sławnym kardynałem Zbigniewem[80]). Przede wszystkim zaś, a to musi być tu uwzględ-

---

[79]) Jeżeli Lubliniecki mówi tu. że apostoł w tymże miejscu dodaje przytoczone powyżej słowa, to należy to zrozumieć w ten sposób, że ma on na myśli cały drugi list Pawła do Koryntian. Przytoczony tu wyrok w nieco zmienionej formie odpowiada temu, co Paweł pisze w rozdz. 10. wierszu 4 i 5 tego listu, gdy tymczasem poprzednio przytoczone znane powiedzenie: „Moc moja wykonywa się w słabości" znajdujemy w rozdz. 12. w. 9 tegoż listu.

[80]) Oczywiście mowa tu o kardynale Zbigniewie Oleśnickim, zmarłym w roku 1455, który za Jagiełły i bezpośrednio po nim decydujący niemal wywierał wpływ na sprawy państwa nie tylko w dziedzinie ściśle kościelnej. Reprezentował on w Polsce kierunek episkopalizmu w dobie, gdy na soborach reformacyjnych wieku XV ważyły się losy kurializmu, episkopalizmu oraz koncyliaryzmu.

nione, tę pewność siebie nadała mu świadomość, że występuje w dobrej sprawie.

To też odchodząc z przed oblicza króla niby zwycięzca i triumfator, nie tylko nie odstąpił on od pięknie rozpoczętego dzieła, lecz tym usilniej nieustraszenie postępował naprzód, aby podźwignąć je i doprowadzić do zamierzonego celu. I o tym niebawem pomówimy.

Dodawał też Oleśnickiemu ducha autorytet króla, który był usposobienia spokojnego i łagodnego. Albowiem wszak to on nie dopuścił do wykonania przepisu prawnego, wydanego w roku 1424 przez przodka jego Jagiełłę przeciwko heretykom[81]). On sam bowiem jawnie zniósł dekert ten, jak to wykażemy, jeśli Bóg da, w historii świeckiej[82]). Również nie dopuścił on do wykonania wyroku, który wydany został w sprawie Oleśnickiego, jako i następnie również nie wykonany został dekret ustanowiony w roku 1564 w Parczowie[83]). Słowem przez pobłażliwość swą i przychylność łaskawie przyzwalał on na wzmaganie się początków prawdy.

To też i Oleśnicki nabrał większej ochoty do krzewienia praw-

---

[81]) Chodzi tu o znany edykt Wieluński Jagiełły z roku 1424, — podany przez Lubienieckiego rok 1524 jest oczywistą omyłką drukarską, — skierowany przeciwko husytyzmowi. W edykcie tym, na który się niejednokrotnie powoływano również w wieku XVI, domagając się zastosowania jego w stosunku do zwolenników reformacji, Jagiełło zabronił husytom przybywać do Polski, nakazując zarazem, aby podejrzani o husytyzm pociągani zostali przed sądy biskupie. Wreszcie żąda, aby Polacy, przebywający w Czechach, w określonym terminie powrócili do Polski, grożąc w przeciwnym razie konfiskatą ich majątków.

[82]) Jak widać z kótkiej tej wzmianki, Lubieniecki nosił się z zamiarem napisania oprócz historii kościelnej, również historii ogólnej, czyli świeckiej (historia civilis) jak ją nazywa.

[83]) Jeśli chodzi o wyrok wydany w sprawie Oleśnickiego, to chodziło w nim w istocie rzeczy o to, aby Stankar opuścił Pińczów, co też nastąpiło, gdy udał się on do Królewca. O restytucji zakonników w klasztorze pińczowskim nie mogło być jeszcze mowy, skoro przebywali oni jeszcze w Pińczowie i opuścili go dopiero w roku 1551. Edykt Parczowski z dnia 7 sierpnia 1564 roku nakazał opuszczenie granic Polski wszystkim cudzoziemcom niekatolikom. Po wyjaśnieniu jednak w tymże roku pismem z 2 listopada, że edykt parczowski nie dotyczy Braci Czeskich przebywających w Polsce, moc edyktu w rzeczywistości zwracała się jedynie przeciwko nielicznym wówczas w Polsce antytrynitarzom włoskim, którzy też narazie opuścili Polskę. Niebawem jednak w ogóle zaniechano stosowania edyktu parczowskiego.

dy Bożej, i w roku 1550 ufundował stały kościół, przeznaczony dla wyznawców czystszej nauki, oraz wszystkich innych dbałych o prawdę. W ten sposób pochwycił on palmę pierwszego ich opiekuna, który tak jak łączył w sobie wiele innych cnót z nadzwyczajną hojnością i gościnnością, tak też ściągnął do grodu Pińczowskiego wielu mężów wyróżniających się nauką oraz cnotą, więcej, zniewolił ich do miłości ku sobie.

Takim mężem był wspomniany już Stankar, któremu jednak później trzeba było doradzić, aby się udał do Królewca, gdzie znalazł on bezwzględnego przeciwnika w osobie Andrzeja Osiandra. Ten to Osiander w roku 1551 wystąpił z nową nauką o usprawiedliwieniu, twierdząc mianowicie, że sprawiedliwość człowieka wynika z samej istoty Boga. Jemu to nieco później około roku 1559 Flacjusz Illiricus przeciwstawił naukę, że, skoro chodzi o materię, grzech pierworodny jest wynikiem właściwej istoty człowieka[84]).

Mężami tymi, których Oleśnicki był ściągnął do Pińczowa, byli w dalszym ciągu Jan Łaski, Grzegorz Blandrata, Franciszek Lismanin, Marcin Krowicki, Piotr Statoriusz (Stojeński), Grze-

[84]) Osiander w swojej nauce o usprawiedliwieniu w przeciwieństwie do Lutra, który nauczał, że Bóg człowieka grzesznego *poczytuje* za sprawiedliwego, utrzymywał, przechylając się ku ujęciu katolickiemu, że Bóg *czyni* człowieka grzesznego sprawiedliwym. Stąd też uważał on, że usprawiedliwienie człowieka jest wynikiem, przelaniem na człowieka grzesznego sprawiedliwości Boga, i wobec tego wynika z samej istoty Boga. W dalszej konsekwencji utrzymywał on wobec tego, że Chrystus jedynie według swej boskiej natury jest usprawiedliwieniem człowieka. Jakośmy to już widzieli wywołało to spór jego ze Stankarem, w którym to sporze wszyscy niemal teolodzy ewangeliccy wypowiedzieli się przeciwko Osiandrowi. Spór jednak nie ustał nawet po śmierci Osiandra w roku 1552. Zwłaszcza gdy w roku 1560 Flacjusz Illiricus, znany nam już jako pierwszy historyk kościoła reformacji, bezwzględny przy tym szermierz prawowierności luterskiej, powodowany mniemaniem, że Osiander swą nauką występuje również przeciwko nauce Augustyna oraz reformatorów o radykalnym upadku rodu ludzkiego, w polemice na tym tle posunął się do twierdzenia radykalnego, że grzech pierworodny, i wynikające stąd zepsucie jest ściśle związane z istotą człowieka, który wobec tego niezdolny jest do dobrego. Nauka kościoła ewangelickiego, ujęta następnie zwłaszcza w Formule Zgody, odgraniczyła się zarówno od jednostronności Osiandra jako też od krańcowego ujęcia Flacjusza.

gorz Szoman, Grzegorz Paweł, Crell, Trzycieski oraz inni, tak że Pińczów w tym czasie wsławił się niby Ateny Sarmackie[85]).

Tu też w Pińczowie ci mężowie pobożni oraz uczeni przetłumaczyli na język polski całą Biblię Świętą, która też kosztem Mikołaja Radziwiłła, wojewody wileńskiego, najwspanialszego oraz najmężniejszego księcia, obrońcy odradzającej się prawdy, wydrukowana została w Brześciu Litewskim[86]). Radziwiłł bowiem, gdy został starostą tego miasta królewskiego, założył w nim i własnym sumptem zaopatrzył drukarnię, którą powierzył sprowadzonemu z Krakowa Wojewódce. Tu też wydrukowana została księga psalmów oraz hymnów, oraz inne tego rodzaju księgi, których czytanie odwodzi lud od zabobonów rzymskich i wskazuje mu sposób prawdziwej czci Boga.

W tym zaś tak chwalebnym oraz zbawiennym sposobie życia przodowało ludowi wielu z pośród przedniej szlachty, nie mało też magnatów, w szczególności w województwie krakowskim, zwłaszcza zaś w okolicach Proszowic oraz Książa nad rzeką Szreniawą, wsławionych rodami Lubomirskich, Rupniowskich, Wiejskich oraz innych nader wybitnych rodzin. To też papieżnicy nazwali rzekę tę rzeką Luterską lub rzeką Lutrów, tym bowiem mianem w Polsce rzymianie oraz grecy powszechnie określali tych, którzy inaczej od nich myśleli oraz nauczali.

Jak próżne jednak były w owym czasie liczne poczynania biskupów, zmierzających do zniszczenia prawdy, i owszem do dręczenia nawet jej wyznawców, o tym świadczy wspaniały przykład Walentego, proboszcza chrzonowskiego, o którym w ten sposób pisze sam Piasecki: „Stanisław Orzechowski, kanonik

---

[85]) Wymieniony tu długi szereg znanych naogół postaci, którzy rozwijali wówczas w Pińczowie działalność swą, nie wymaga bliższego omówienia, tym bardziej gdy niemal o wszystkich niejednokrotnie jeszcze będzie mowa w dalszym ciągu historii Lubienieckiego. Niezrozumiałe jedynie jest wymienienie przez Lubienieckiego w obecnym związku Crella, — bo tak chyba należy czytać nazwisko to zamiast nieznanego zupełnie „Brelius", co byłoby omyłką drukarską, — teologa w Rakowie w pierwszej połowie wieku XVII. Jest to chyba niedopatrzenie autora.

[86]) Oczywiście jest tu mowa o Biblii Brzeskiej lub Radziwiłłowskiej, wydrukowanej w roku 1563.

przemyski, (w roku 1550) pojął małżonkę i upornie trwał w zamiarze zatrzymania jej. Nieco wcześniej duchowny Walenty, proboszcz chrzczonowski publicznie bronił błędu swego wobec biskupa krakowskiego Samuela Maciejowskiego, gdy ten nakazał mu usprawiedliwić się z powodu pojęcia małżonki. Ponieważ zaś czynił to pod opieką Mikołaja Oleśnickiego z Pińczowa, Mikołaja Reja oraz Remigiusza Chełmskiego, biskup w obawie, aby wyrok jego nie został sponiewierany, wolał wstrzymać się od wydania w tej sprawie wyroku". Niemniej jednak i w tym czasie biskupi podjęli działalność swą celem zwalczenia małżeństwa Orzechowskiego, gdy tymczasem szlachta wytrwale broniła praw swoich przeciwko zuchwałym poczynaniom biskupów. Dopiero po dziesięciu latach Orzechowski ustąpił wobec ich napastliwości, powodowany przy tym korzyściami doczesnymi.

Za przykładem Orzechowskiego podążył w wiosce jego Marcin Krowicki. Pojął on bowiem w tymże roku 1550 żonę, jak o tym słyszeliśmy powyżej na podstawie jego własnych o tym słów. W tym też czasie stają przed nami dwaj bracia Białobrzescy, opaci, jeden w Mogile, drugi w Jędrzejowie, którzy zwyczajem dawnych biskupów wstąpili w stan małżeński[87]). Dlatego też niebawem, bo w roku 1551, synod piotrkowski ponownie podjętym dekretem nakazuje bezżeństwo duchownych.

Mniej więcej w tym czasie inni również postarali się o to, aby w siedzibach ich opowiadano czystszą naukę. A więc Marcin Zborowski, wojewoda kaliski, w królewskim mieście Stobnicy, którym

---

[87]) Mowa tu o Marcinie Białobrzeskim, urodzonym w roku 1522, zmarłym w roku 1586, który będąc w młodości opatem w Mogile, następnie został biskupem kamienieckim, oraz o bracie jego Andrzeju, opacie w Jędrzejowie. Późniejsza działalność, zwłaszcza Marcina, wyraźnie skierowana jest przeciwko reformacji, to też Bukowski w Dziejach reformacji w Polsce (T. I, str. 215. 216) przypuszcza, że zaszło tu pewne pomieszanie z dwoma braćmi Białobrzeskimi, Mikołajem oraz Hieronimem, którzy ożenili się z dwiema Stankarównami. Skoro jednak małżeństwa te dotyczą już pierwszej połowy wieku XVII. przypuszczenie to nie wydaje nam się prawdopodobnym. Natomiast nie wyłączamy możliwości, że z małżeństwem owych dwóch opatów Białobrzeskich rzecz miała się podobnież jak w tymże czasie z małżeństwem Orzechowskiego. który następnie porzucił małżonkę i stał się gorliwym przeciwnikiem reformacji.

zarządzał jako starosta; dalej Stanisław Lasocki, podkomorzy łęczycki, mąż wielki zarówno szlachetnością rodu jako też pobożnością i zasługami, w Pełsznicy; oraz równy mu, a i szczerością dorównujący towarzyszom, Hieronim Filipowski w Chrzęcicach; Stanisław Stadnicki w Niedźwiedziu; Mikołaj Dłuski w Iwanowicach.

To samo uczynili w Wielkopolsce Andrzej Górka, kasztelan poznański i starosta generalny wielkopolski, mąż wyróżniający się bogactwem, powagą oraz wybitnymi darami ducha; Stanisław oraz Jakób Ostrorogowie w województwie kujawskim; Leszczyński, starosta radziejowski; Krzysztof Lasocki oraz inni w innych miejscach. Jak wspomina Bielski w piątej księdze swej Kroniki niebawem też na owym synodzie piotrkowskim rzucone zostały na nich jałowe pioruny klątwy. A więc arcybiskup gnieźnieński Mikołaj Dzierzgowski wyklął Krzysztofa Lasockiego oraz Ostrorogów, biskup przemyski Jan Diaduski — Stanisława Stadnickiego, biskup krakowski Andrzej Zebrzydowski — Konrada Krupkę.

Naprożno zresztą, gdyż rzucone tu i owdzie ziarno prawdy wzrastało, mimo iż niechętni jej bezskutecznie starali się wdeptać ziarno w trawę. Przeszkodził temu Bóg, który też zrosiwszy obfity zasiew deszczem niebiańskich błogosławieństw, sprawił urodzaj nadzwyczajny, i tym zniweczył zamiary niecne przeciwników prawdy. Okazało się to tym wspanialej jeszcze w związku ze sprawą wspomnianego już Orzechowskiego, jak to on sam opisuje w Annałach. Ożeniwszy się bowiem w roku 1550, podrażnił on, jak to się mówi, szerszenie i ściągnął zarazem na się nienawiść wszystkich biskupów oraz oddanych im.

Gdy zaś w grudniu 1550 roku, — Bielski w piątej księdze Kroniki swej podaje, że nastąpiło to dnia 6 kwietnia, — starodawnym zwyczajem w Krakowie odbyła się koronacja Barbary Radziwiłłówny, pomiędzy możnymi Państwa stał również Stanisław Lasocki, pełen gorliwości ku prawdzie Bożej, a stąd znienawidzony przez biskupów i tknięty klątwą, co wówczas nie było jeszcze piorunem zimnym. Gdy więc słuchał on mszy uroczystej, a ra-

czej przyglądał się jej tylko, marszałek koronny, jako przełożony najwyższy dworu królewskiego, rozkazał mu opuścić katedrę. Narazie nie chciał się on do tego zastosować. W obronie nienaganności postępowania swego wskazał on na słuszny wzgląd należnego uszanowania, że mianowicie nie godzi się, aby obywatel dobrze urodzony, a przy tym mąż szlachetny oraz nienaganny wyszedł przed panem swoim. Gdy zaś marszałek powtórzył rozkaz, poparty powagą imienia królewskiego, ustąpił on powodowany szlachetną skromnością, tym bardziej, ponieważ biskupi, z niechęcią spoglądając na bohatera chrześcijańskiego, który jakby naigrawał się z obrządków bałwochwalczych, wreszcie też nie mogąc znieść obecności jego, przerwali mszę uroczystą. W ten sposób jawnie okazały się w obliczu króla oraz dworu zarówno pokonana niesprawiedliwość, jako też triumfująca prawda. Tym bardziej gdy niebawem w obecności wielu wybitnych mężów Lasocki wytłumaczył, że w przeświadczeniu słuszności swej nie wykonał nieoczekiwanie wydanego rozkazu, aby w ten sposób wytknąć łagodnie i jawnie wykazać raczej winę niesprawiedliwego sędziego, aniżeli zatrzeć własne uchybienie.

Spisuje się zaś to wszystko w tym celu, aby okazać najwyższą cześć i szczególną pochwałę temu mężowi, któremu nikt wówczas nie dorównał w płomiennym zapale ku prawdzie niebiańskiej, a co za tym idzie w niezmordowanym i niepokonanym dążeniu szerzenia jej, przez zakładanie nowych kościołów. Nikt też wówczas nie wyróżniał się tak jak on wyjątkowym umiłowaniem pobożności, wytrwałością w zanoszeniu modłów oraz w zwoływaniu nabożnych zgromadzeń i w słuchaniu rozmów tu prowadzonych. Nikt też nie okazywał w stosunku do sług Bożych takiej jak on hojności i życzliwości przezornej. Wreszcie podnieść należy jego niechęć do opilstwa, przepychu oraz wszelkich innych wad, natomiast dbałość jego o cnoty, wobec czego zwano go wręcz żywym ich przybytkiem. Wyraźne dowody tego wszystkiego okażą się nam w dalszym ciągu naszego dzieła.

Tak więc tego to właśnie męża wspaniałomyślnego słusznie wymienić należy pomiędzy tymi, którzy niezłomną wolą wspiera-

rali pierwszych reformatorów kościołów polskich i w sposób jedyny w swoim rodzaju zabiegali o zakładanie kościołów Chrystusowych, czyniąc w tej mierze konieczne przygotowania.

Pomiędzy zaś reformatorami ze stanu duchownego wymienić należy Franciszka Lismanina. Skoro zaś chodzi o przygotowania wstępne do szerzenia prawdy i zakładania kościołów, należy wspomnieć również o szczególnych względach, którymi cieszył się on zarówno u króla, jako też u matki królewskiej Bony. Gdy bowiem w roku 1550 powrócił on szczęśliwie z owej podróży włoskiej do Warszawy, gdzie wówczas przebywała królowa Bona, i zdał tu sprawę z poselstwa swego do Rzymu, otrzymał on niebawem listy od króla, który wówczas w Krakowie przeprowadzał koronację królowej, z poleceniem, aby zjednał przychylność matki swojej, królowej Bony, dla królowej małżonki. Bona bowiem z samego początku nieprzychylnie odnosiła się do tego małżeństwa swego syna królewskiego, i owszem drażniło ono jej z przyrodzenia zawistny charakter. Wszak nie bez przyczyny ktoś tam w stosunku do niej naigrawał się w wierszu: „Ten kto tobie nadał imię Bony, gdy zostałaś pokropiona wodą świętą, nadał je wszystkim" [88]).

Spełniając zlecony mu przez króla mandat, Lismanin trzykrotnie podjął podróże do Krakowa w styczniu, lutym oraz marcu 1551 roku, raczej ku zadowoleniu króla, aniżeli królowej Bony. Zgodnie bowiem z zarządzeniem króla, choć było to nierozważne, zdawał on sprawę z poselstwa pojednawczego pomiędzy królową teściową, oraz królową synową publicznie, w świątyni zamkowej i to w obecności wielu z pośród dworu. Król od tego czasu darzył go wielką miłością i w dowód wdzięczności swej oraz łaski przyrzekł mu przez kanclerza Osieckiego, który mianowany został w miejsce biskupa Maciejowskiego, pierwszą godność biskupią, która się nadarzy.

---

[88]) Chodzi tu oczywiście o znaczenie słowa „Bona" po łacinie. Sens więc epigramatu polega na tym, że skoro królowę Bonę nazwano dobrą, tym samym wszyscy ludzie powinni być uważani za dobrych. Oczywiście, że epigramat ten nie zbyt pochlebnie wyraża się o królowej Bonie.

Lecz tu już, niby na pograniczu lat 1550 i 1551, wstrzymuję bieg swój, dotykając opowieścią o tym, co zdziałał Lismanin, uroczystości wielkanocnych. Po wykazaniu więc początków reformacji od roku 1545 do roku 1550 włącznie, oraz po omówieniu przygotowań, zmierzających do założenia kościoła, w dalszym już ciągu przechodzę do tego, aby w porządku dziejowym przedstawić wydarzenia roku 1551 oraz lat następnych.

Ks. Prof. R. KESSELRING

TOLERANCJA
JAKO ZASADA I PODSTAWA ŻYCIA RELIGIJNEGO, MORALNEGO I SPOŁECZNEGO

CZĘŚĆ I.

Szczęśliwsze czasy nastały dla ludzkości, kiedy na przełomie wieków nowożytnych mimo i wbrew woli wszechpotężnego Kościoła chrześcijańskiego poczęto rozkuwać kajdany nauki i wiedzy europejskiej i zdjęto z nich owe gniotące więzy, które im uniemożliwiały ruch i krępowały swobodny ich rozwój. Kościół niestety nie zawsze dla państw i narodów był ową „dulcissima mater", jak go nawet Luter jakiś czas nazywał. Często zapominał o tym, że został założony przez Chrystusa dla głoszenia prawdy ewangelicznej, która równocześnie jest najpiękniejszym synonimem dobroci, sprawiedliwości i szczęścia. Chrystus, jak nikt przed Nim i po Nim, miał prawo powołać się na ten głos Boży, który przez Jego usta przemawiał, i świadczyć mógł: „Bóg i Ja jednym jesteśmy". Prawda i światłość były też najistotniejszą cechą natury Chrystusa, a dobroć i sprawiedliwość nierozdzielnie są związane z całą Jego osobą i działalnością.

Nie wszyscy jednak, którzy Chrystusowi i Kościołowi służyli, byli godnymi głosicielami i obrońcami prawdy ewangelicznej. Wielu, nawet bardzo gorliwych sług Kościoła, nie umiało nigdy rozróżnić ducha od litery, kłamstwa od prawdy, pozoru od rzeczywistości, obłudy od szczerości. W zapomnienie poszły owe gorzkie, ale słuszne słowa Chrystusa, które niejednokrotnie wyrzekł do faryzeuszów i uczonych w Piśmie Św., ganiąc ich próżność, pychę i samolubstwo. Tak łagodny zwykle Mistrz Nazareń-

ski zdobywał się na ton ostry, na słowa potępienia, kiedy strofował fanatyzm tych, którzy żyli w świecie urojonej swojej doskonałości religijnej lub moralnej. Żaden z tych, którzy jako apostołowie, ojcowie i nauczyciele Kościoła, jako biskupi i papieże uczniami i naśladowcami Chrystusa siebie nazywali, nie dorósł do wyżyn Jezusa, żaden nie okazał tyle świętej cierpliwości i wyrozumiałości wobec najmniejszego nawet wysiłku dociekania prawdy i szukania jej pałającym sercem i spragnioną poznania i oświecenia duszą. Liche imitowanie Chrystusa, posługiwanie się namiastkami, uciekanie się do kłamliwych pozorów, przekręcanie jasnych i prostych słów Bożych, wszystko to wyrządziło niepowetowaną szkodę idei Chrześcijaństwa i Kościoła. Z Pisma Św. zupełnie niepotrzebnie stworzono kodeks, który normował wszystkie dziedziny religijnego, kościelnego i społecznego życia. Nie chciano dać wiary rozważnym głosom, że bezmyślne posługiwanie się Pismem Św., albo narzucona interpretacja jego nauk koniecznie wywoła coraz to nowe konflikty, że jedni w ten sposób, a drudzy wręcz odwrotnie tłumaczyć sobie będą pewne miejsca, przez co wzrastać muszą zamieszanie, niepewność i brak wiary, i powstanie pytanie, czy w ogóle o Piśmie Św. jako takim mówić należy. Jak długo Kościół wspierany był przez usłużne ramię Państwa i środkami władzy świeckiej mógł karać każde odchylenie od prawdziwej nauki, od swojej „generalnej linii", jak dziś czerwona Rosja karze najmniejsze odstępstwo od ideologii bolszewickiej, śmiercią, więzieniem, konfiskatą mienia, utratą czci, tak długo prawda, wolność myśli i szczerość sądu i przekonania musiały się ukrywać przed gwałtem i okrutną i bezwzględną chęcią złamania wszystkiego i wszystkich, którzy odważyli się wyrazić swoje przekonania i myśli, sprzeczne z nauką Kościoła. Odczuwamy dziś głęboką litość i współczujemy ze wszystkimi ofiarami niechrześcijańskiego fanatyzmu religijnego, nieludzkiej nietolerancji i zgwałconej wolności sumienia. Powszechna obojętność szerokich warstw narodów wobec religii i Kościoła w wysokim stopniu w tym ma swój początek. Wielu nie umie dopatrzyć się logicznego związku między wzniosłymi naukami Ewangelii

w teorii a odrzuceniem, lekceważeniem i nieprzestrzeganiem tych świętych nauk, nakazów i przepisów w praktyce, w codziennym życiu i postępowaniu. Zwycięstwo *idei miłości,* nie ograniczającej zasięgu swego oddziaływania na pewne tylko warstwy, klasy, rasy i wyznania, ale odnoszącej się do wszystkich bez wyjątku, *wolność* wyboru tych *wierzeń i przekonań religijnych,* które danej jednostce najlepiej odpowiadają, *tolerancja,* w najszerszym tego słowa znaczeniu, i dziś jeszcze, w 20 wieku ery chrześcijańskiej, są pobożnym tylko życzeniem i odległym ciągle celem, do którego ludzkość stale i niezmiennie zdąża.

Można jeszcze, aczkolwiek z trudem, pogodzić się i zrozumieć motywy działania i wybór środków, którymi posługują się państwa świeckie w dochodzeniu celów wyłącznie politycznych i narodowych, jakkolwiek i tu zasada zgodności działania państwowego z normą sprawiedliwości Boga i Jego nakazami powinna być ściśle przestrzegana. I taka polityka i racja stanu najlepiej służą Państwu i społeczeństwu! Nie można jednak w żaden sposób przyznać któremukolwiek Kościołowi i wyznaniu religijnemu prawa głoszenia takich haseł i nauk, które najwyraźniej godzą w zasadnicze prawo każdej poszczególnej jednostki, szukania pewności religijnej, poznania prawd, obojętnie, czy religijnych, czy świeckich, w taki sposób i na tej drodze, które jej odpowiadają najlepiej i nie wchodzą przy tym w kolizję z interesem ogółu, dobrem narodu lub państwa. Kościoły, które roszczą sobie pretensję do tytułu nieomylności, mogą w nas wmawiać, że to dla naszego zbawienia jest rzeczą konieczną. Musimy im jednak przypomnieć, że nieomylnym jest Bóg Stwórca, ale nie stworzenie, nieomylną jest prawda Boża, ale nie błędna i ciągle zmienna myśl ludzka. Nie znamy jeszcze żadnej absolutnej prawdy i wiedzy ludzkiej. Wszystkie znane nam są w swoim założeniu i swojej strukturze tylko intencjonalne, są, jak kwiat słonecznika, zwrócone ku jedynemu źródłu wszelkiej prawdy i poznania: ku Bogu. Chrystus w przedziwny sposób wyczuwał, że nie Jego jest rzeczą mieszać się do spraw politycznych Swego narodu i kraju. Głosić hasła walki stanowej, klasowej i narodowej, przychylić się

na tę czy ową stronę, dać się pociągnąć przez którąkolwiek frakcję, nie mogło być treścią życia i działalności Tego, który głosił całemu światu ewangelię powszechnej, wszystkich jednakowo obejmującej wiary i miłości do Boga i bliźnich, bez żadnych wyjątków i żadnych zastrzeżeń. Jeśli coś o boskości Chrystusa świadczy, to właśnie ten rys Jego charakteru. Boską jest osoba Chrystusa, wybrana przez Boga dla wcielenia najgłębszej i najszczytniejszej myśli Bożej, która ma na celu nasze życie w prawdzie, nasze zbawienie, nasze dobro doczesne i wieczne. Boską jest nauka Jezusa, najświętsza i najwznioślejsza, z którą żadna inna nie może być zrównana. Ludzką, arcyludzką rzeczą natomiast były dzieła i poczynania wszystkich sług Kościoła, którym praca budowania Kościoła po założeniu jego zrębów przez Chrystusa została powierzona. Dokonali oni tej pracy umiejętnie lub nieumiejętnie, z większym lub mniejszym pożytkiem dla Królestwa Bożego. Żaden z nich jednak w tej swojej pracy, staraniach i chęciach nie wzniósł się do ideału Tego, który siebie nazwał głową Kościoła, żaden nie wykonał bez zarzutu i uchybień Jego testamentu. Do każdego Kościoła przylgnęły ludzkie słabości i ułomności, gorzej nawet, jawne sprzeniewierzenie się i odstępstwo od podstawowych zasad Ewangelii Chrystusowej. Tej zaś najpiękniejszym wyrazem są nakaz i słowa Jezusa o miłości Bożej ku nam i o naszej powinności miłowania wszystkich ludzki, służenia im dobrą wolą, szukania błądzących i nawracania grzesznych. Jednak nie gwałtem, karą, rzucaniem klątwy i groźbą pozbawienia życia i wolności, ale dobrocią, prawdziwą nauką i własnym, szlachetnym przykładem. Kto z nas teologów i sług Kościoła ma odwagę twierdzić, że zawsze przy swojej pracy religijnej i kościelnej wpatrzony był w świetlany przykład Chrystusa i że naprawdę go naśladował wiernie i skutecznie? Wiemy, że nawet Apostołowie nie byli przykładem takiej doskonałości. A kłótnie i spory w pierwszych gminach chrześcijańskich, które następnie w całej pełni rozgorzały na owych powszechnych Soborach i rozlicznych Synodach, ambicje, rywalizacje i intrygi poszczególnych książąt Kościoła, ekskomuniki, prześladowania i potępienia prze-

cież nie mogą być uważane jako pochodzące z ducha i zgodne z intencjami Ewangelii Chrystusowej. Wiemy dalej, że każdą nietolerancję, każdy gwałt, zadany sumieniom ludzkim, starano się usprawiedliwić naukami i przepisami Pisma Św. Zapomniano jednak, że Chrystus unikał wszelkiego gwałtu i zdecydowanie potępiał tych, którzy w złej czy dobrej wierze i z powołaniem na rzekomą wolę Ojca Jego w Niebiesiech, jednak sprzecznie z podstawową zasadą miłości i sprawiedliwości, starali się rozszerzać władztwo Jego na ziemi. Jak gdyby Bóg nie miał sam mocy do wykonania tych rzeczy, które leżą w boskim Jego planie, i musiał się posługiwać marnymi istotami ludzkimi? Nie dziw, że już wnet po śmierci Chrystusa Kościół Jego, rozdarty waśniami, zapomniał o naczelnym swoim obowiązku miłości i wyrozumiałości. Gdzie słowo i martwa litera, a nie duch panuje, tam fanatyzm i nietolerancja szerzą się i bujnie rozkwitają, jak kąkol na źle uprawionej roli, w sercach i umysłach ciemnych pseudoapostołów i sług Kościoła. Szatańskim pomysłem nazwał Chrystus każdą próbę, innymi środkami utorować drogę miłości i sprawiedliwości Bożej na ziemi, jak tylko środkiem pokojowej, cierpliwej i wyrozumiałej pracy nad przekształceniem duszy i serca człowieka, odrodzenia go i odnowienia na obraz podobieństwa Bożego, na który został stworzony przez Ojca Niebieskiego. Może to było największym ciosem dla idei ewangelicznej, że Kościół, społeczność wierzących, miłujących się nawzajem i szukających Boga istot, przemienił się z biegiem czasu i przeistoczył w instytucję prawno-państwową, statutaryczną, z wszystkimi atrybutami państwa świeckiego? Jak państwa i władze świeckie rządzą się zbiorami ustaw, kodeksami prawnymi, tak i Kościół uczynił z Pisma Św., tego źródła prawdy religijnej i moralnej, swoją nieomylną, bo inspirowaną przez Boga księgę wyroków, w której każda litera, słowo, akcent i znak pisarski po wszystkie czasy miały pozostać nienaruszone. Kościół słusznie postąpił, ustalając ilość ksiąg, wchodzących w skład biblijnego kanonu, egzegezy Pisma Św. nie oddał w ręce niepowołanych sług Kościoła, stwarzając „regułę wiary" na podstawie tego, co zawsze, wszędzie

i przez wszystkich jako norma wiary uznane zostało. Bez tej pracy i wysiłku nie przetrwałby może Kościół do naszych czasów! Niechrześcijańskim i błędnym było jednak ideę i naukę Chrystusową narzucać ludziom brutalnymi środkami, gwałtem i orężem, zamiast miłością, dobrocią i sprawiedliwością zachęcić ich do poznania nauki ewangelicznej, która i bez fanatyzmu i czynów nietolerancyjnych odniosłaby pewne i pełne zwycięstwo.

Gdyby skonfrontowano dumnych i chciwych władzy, fanatycznych książąt Kościoła z Chrystusem, wątpić należy, czy Zbawiciel nasz do tych Swoich sług i następców by się przyznał i uznał ich pracę i metodę krzewienia Jego nauk za słuszną i celową. Ktokolwiek jeszcze odczuwa, że oczy Chrystusa na niego są zwrócone, że wiara w Boga nakłada na każdego człowieka kategoryczny imperatyw działania dla dobra powszechnego całej ludzkości, a nie pewnej tylko jej części, ten nie zadowoli się i nie uspokoi ani połowicznością ani wykrętem, którym wystarczają pozory i formy a nie istota i treść. Najwyższa władza nad wszystkimi duszami, prawo wydawania ostatecznych wyroków w sprawach religii i moralności, sięganie po godności, które tylko Najwyższemu przysługują, zwłaszcza po przymiot nieomylności, niczym nie jest usprawiedliwione. Nie zmienia tego faktu żaden dodatek: „dum ex cathedra loquitur", żadne powoływanie się na działanie Ducha Bożego. Historia Kościoła przedstawia nam cały szereg takich książąt Kościoła, nad których tronem, stolcem biskupim i katedrą nie unosił się ów symboliczny gołąb ducha i mądrości Bożej. Od deifikacji Kościoła i nieomylności papieża tylko krok do deifikacji i omnipotencji Państwa i Narodu. Rozmaici „Wodzowie", którzy bezapelacyjnie rozstrzygają o wszystkim w państwie, stwarzają nową etykę polityczną, kładą zręby pod budową nowego światopoglądu, kuszą się nawet o narzucenie światu nowej religii, w której nie Bóg, Królestwo Boże, zbawienie i odkupienie, miłość do wszystkich, ale naród, rasa, krew, mistyczna zależność od przeznaczenia i t. p. stają się przedmiotem religijnej jak gdyby czci, wierzenia i kultu.

Czasy takiego wywyższania się i sięgania po atrybut boskiego

majestatu i władzy w historii zapisały się jedną cechą: nietolerancją. W jej orszaku znajdujemy ucisk, obskurantyzm i fanatyzm, które chciały i chcą narzucić człowiekowi jarzmo niewoli i ślepego podporządkowania się nakazom, często nawet niemoralnym i nieludzkim. Prawo nieskrępowanej myśli religijnej, wyznawania swoich poglądów i wyrażania ich słowem lub pismem, zostało dziś ukrócone i zahamowane w wielu krajach i państwach. Przekreślono ową cenną zdobycz i dumę, którymi szczyciła się ludzkość od czasu Humanizmu i Reformacji: tolerancję wyznaniową i społeczną, i wracamy do czasów, o których Rousseau niegdyś się wyrażał: „Człowiek jest skuty przez nasze instytucje...". W wiekach średnich, a nawet w 16 i 17 stuleciu rzucano ludzi z powodu ich wierzeń do więzienia, torturowano ich, ścinano im głowę i palono na stosach. Tłumaczyliśmy sobie to niskim stanem kultury umysłowej, zabobonem, brakiem indywidualnej i zbiorowej wolności i powszechną prawie nietolerancją. Natomiast dziś, w naszym wieku wszechwładnej zdawałoby się wolności sumienia i przekonania religijnego, obozy koncentracyjne i więzienia, wygnanie i kara, dobre dla przestępców, szkodników aspołecznych różnego rodzaju, wyzyskiwaczy bez serca i litości, czekają i głosicieli Ewangelii Chrystusowej, wyznawców tej czy owej doktryny i ideologii religijnej. Zdawało nam się, że bez wolności sumienia i obywatelskiej równości praw i obowiązków, bez sprawiedliwości społecznej nie może dziś istnieć żaden naród i państwo. Czyż cała ta gehenna religijnych prześladowań, dzieło niepoczytalnych, ponurych sadystów i fanatyków religijnych, miała by na nowo wrócić i trapić ludzkość? Kto bardziej i w sposób stanowczy powinien zwalczać każde naruszenie podstawowych zasad chrześcijaństwa, których alfą i omegą jest miłość do Boga i bliźnich, jeśli nie Kościół i jego słudzy? Gdzie o Chrystusa i Jego sprawę się rozchodzi, tam, woła Apostoł, nie ma sług Pawłowych, Piotrowych i Apollosowych, ale są jedynie słudzy Chrystusa Pana, Syna Bożego, zwiastuna boskiej prawdy, sprawiedliwości i miłości [1]). Na filarach tej prawdy, objawionej

[1]) I Kor. 3, 5.

całemu światu, opiera się nasze życie religijne, nasza moralność i nasz ład społeczny. Kościół Chrystusowy, niby most, łączący człowieka z Bogiem, rozpięty jest nad przepaścią, której na imię: grzech, znikomość i śmierć. Od początku założenia i istnienia chrześcijaństwa musiał Kościół walczyć z wrogimi, szatańskimi siłami, które kusiły człowieka mirażami zupełnej, niczym nie skrępowanej wolności, a sprowadzały go na bezdroża, pustynne przestrzenie ludzkiej niedoli, krzywdy i niewoli.

W wiekach średnich, w okresie bardzo żywych i gorących walk scholastycznych, jeden z wybitnych teologów, Abelard[2]), głosząc śmiało i odważnie swoje poglądy, zawołał: „Et si omnes fratres sic, ego non sic". „Jeśli wszyscy moi bracia powiedzą tak, to ja powiem nie tak". Nasze chrześcijańskie „non sic" powinno się odezwać, donośnym głosem przemówić tam, gdzie groźny dla całej ludzkości demon nienawiści, zimny szatan samolubstwa, twardy i nieczuły duch fanatyzmu uprawia swoją podłą robotę, rozsiewa ziarno niezgody między ludzi. Tej robocie przeszkodzić i w odpowiedzi na nienawiść, zło i przewrotność rzucić hasło prawdziwie ewangelicznej miłości i przebaczenia, dążyć do łączności i pojednania, czynem stwierdzić, jakiego jesteśmy ducha, to znaczy naśladować naprawdę Chrystusa i powodować się w życiu Jego nakazami i ideałami. Wiemy, że i najlepsi i najszlachetniejsi wśród ludzi odczuwali boleśnie, jak wielką jest rozpiętość między szczytnym i świetlanym ideałem Jezusa a ich biednym i skromnym wysiłkiem, życiem przyziemnym i niedoskonałym. Już Apostoł Paweł i Wielki Augustyn, Anzelm Kantuaryjski i Bernard z Clairvaux, a po nich i niejeden z naszych reformatorów, cierpieli w głębi swojej duszy, że ich prace, przy najgorętszych nawet wysiłkach i staraniach, są ubogą kopią wielkiej i świętej pracy Chrystusa. Ta świadomość trzymała na uwięzi naturalną każdego człowieka zarozumiałość i skłonność do przeceniania swojej wartości, czyniła z nich pokornych, posłusz-

---

[2]) Abelard, zmarł 1142 w Cluny we Francji. Autor wielu dzieł, m. in. napisał traktat: „Sic et Non".

nych, ofiarnych i najszczerszą miłością przejętych sług i uczniów Chrystusowych. Wielkie i szlachetne serce nie zna fanatyzmu, nie cieszy go widok cudzego cierpienia, błędu i załamania się, przeciwnie, stara się przekonać, ale bez gwałtu, krzepić i na dobrą drogę skierować każdego, który nie zatracił jeszcze zupełnie człowieczeństwa i nie zgubił swojej duszy. A ta dusza jest jednakowa w białych i czarnych, wolnych i niewolnych, mężczyznach i kobietach, nordykach i żydach, cokolwiek przeciwnego w nas teorie rasistyczne, nauki biologiczne starają się wmawiać, pseudonaukowe wywody Rosenberga i. in. Istnieje dusza „naturaliter christiana", która umie być wdzięczną za każdy promyk miłości i dobroci, jako że pierwszym i najczystszym ich źródłem jest Bóg. Św. Franciszek, któremu teolog protestancki Sabatier[1]) gotów jest przyznać tytuł Świętego nawet w kościele reformowanym, w każdym nędzarzu w łachmanach, nawet trędowatym, w największym hultaju, wyrzutku społeczeństwa, w katoliku i muzułmaninie widział brata swego. Więcej nawet. Każde zwierzę, każda roślina, każda gwiazda na niebie, i słońce i księżyc, każdy twór przyrody ogarnął płomienną miłością swej duszy, na ich cześć układał swoje hymny. Dla tej jednej chociażby świetlanej postaci Kościół wieków średnich i katolicyzm nie przystaną pociągać wielu do siebie!

Wedle starodawnego przysłowia żydowskiego każdy człowiek dźwiga już od urodzenia swój garb. U nikogo jednak taki garb moralny, symbol nieszczerości uczuć, rozbieżności między głoszoną nauką a marnym naśladownictwem i wcieleniem prawdy ewangelicznej w życiu, nie razi nas tak, jak u duchownych, pracowników Kościoła i urzędowych głosicieli Ewangelii. Z drugiej strony ludzkość nigdy nie przestała cenić a nawet kochać tych myślicieli religijnych, którzy padli ofiarą fanatyzmu i nietolerancji. Niejeden do głębi poruszony był losem nieszczęśliwego Ariusza, tej zaszczutej na śmierć ofiary świętego „Ojca prawowierności", lub biednego Husa, którego zaprowadzono na stos

[1]) Paul Sabatier: „Vie de S. François d'Assise". Paryż 1894. Na indeksie!

w błazeńskim przebraniu i spalono ku wieczystej hańbie nieludzkiego Soboru. Tej hańby nie zmyje z czoła okrutnych oprawców żadne powoływanie się na edykt cesarza Fryderyka II i na zbiór praw niemieckich w t. zw. „Sachsenspiegel" [1]). Wystarczy sobie przeczytać chociażby jedną z niezliczonych relacyj o różnych „Auto-da-Fé", nazwanych, jakby na krwawą ironię, aktami wiary, wglądnąć w akta procesów inkwizycyjnych, lub wreszcie zapoznać się z dziejami męczeńskiej śmierci Serveta, którego nasz reformator Kalwin ma na sumieniu, by zrozumieć ową gorzką pogardę, którą Wolter, Kant, Goethe, Schopenhauer, Nietzsche, Strauss, Harnack i w. i. żywili wobec tych fanatyków antyreligijnego i bezbożnego okrucieństwa. Słusznie można mówić, że takie czyny są żywym zaprzeczeniem najprostszych zasad Ewangelii.

Tolerancja i wolność przekonania zawsze były z ducha prawdziwej Ewangelii. Ucisk dusz i gwałt, zadany sumieniowi ludzkiemu, są antytezą prawdy Bożej. Prawda ta nie cierpi i nie usprawiedliwia żadnej zbrodni, brzydzi się wszelką nieprawością, potępia każdą nietolerancję. Już i w czasach przedchrześcijańskich nie brak głosów, nawołujących do miłości i braterstwa. O miłości bliźnich słyszymy u autorów ksiąg starotestamentowych i proroków Izraela, u mędrców greckich i rzymskich, w prastarych systemach religii wedyjskiej, chińskiej, buddyjskiej, ale nikt nie głosił obowiązku powszechnej miłości, tolerancji i sprawiedliwości ogólnoludzkiej tak wzniośle i pięknie, jak Chrystus. Miłość Chrystusowa nie uznaje żadnych granic, ras i przynależności narodowej i państwowej. Odnosi się ona do wszystkiego, co wyszło z rąk Stwórcy i znowu do Niego powróci.

Teologia, na własne i całej ludzkości nieszczęście, nieraz zapominała o tym naczelnym nakazie. Słudzy kościoła rozczytywali

---

[1]) Constit. Friderici II z r. 1232: „Heretici vivi in conspectu omnium comburantur flammarum commissi-judicio".

Sachsenspiegel: „welk Kerstenmann oder wif ungelowich is, den skal man up ener rost bernen".

się w pismach świętych, musieli więc znać słowa Chrystusa o cichości i czystości serca, pokoju i przebaczeniu, płomienny hymn o miłości Apostoła Pawła, łagodne i słodkie napominanie do miłości braterskiej najbliższego sercu Chrystusa ucznia Jana. Może znali i piękne słowa wielkiego tragika greckiego Sofoklesa, który nieszczęsnej Antygonie kładzie je na usta: „nie jestem po to na świecie, by nienawidzieć, ale aby kochać". Jak mogą kościoły i wyznania chrześcijańskie, założone na opoce wiary, nadziei i miłości Chrystusowej, zapominać o tym, co jest ich najświętszym zadaniem, jak mogą gwałtem, groźbami i karami chcieć rozszerzać granice Królestwa Bożego? Przecież mógł Bóg, jeśli by taka była Jego wola, ustanowić jeden Kościół, jedną wiarę, jeden rząd nad duszą i ciałem, wreszcie jedną krew, rasę, język i narodowość? Widocznie w boskim leżało planie, przez przyrodzone różnice darów i dóbr, materialnych i duchowych, przez wielość krajów, cech narodowych, językowych i rasowych uszczęśliwić ludzkość i pociągnąć ją do Siebie! Nie jeden kolor, ale szereg kolorów, nie jeden ton, ale mnóstwo tonów, sharmonizowanych i ścieniowanych, daje oku i uchu ludzkiemu pełne zadowolenie i napawa duszę uczuciem piękna. Wrogość i nienawiść, którą człowiek odczuwa w stosunku do drugiego człowieka, sprzeniewierzają się kardynalnym zasadom Bożej miłości, dobroci i miłosierdzia, i są przykrym rozdźwiękiem w życiu każdej uduchowionej i szlachetnie czującej istoty. Wielki, świetlany ideał: Królestwo Boże, w którym kiedyś wszyscy jednym będą, o którego przyjście tak żarliwie modlił się Chrystus[1]), jest gorącym pragnieniem nie tylko Kościoła katolickiego, ale i naszego. Do jedynego Boga, jedynej wiary i ołtarza, przed którym wszyscy uklękną, wznosząc przed nim prośbę dziękczynną i modlitwę za spełnioną serc ludzkich tęsknotę, do jedynego, powszechnego i świętego kościoła nie prowadzą nienawiść, fanatyzm, obskurantyzm, wzajemne przeklinanie się, odsądzanie od czci i wiary, ale wierne naśladownictwo Chrystusa, głoszenie Jego nauk i wy-

---

[1]) Por. Ewang. Jana 14 i n.

konywanie ochotne i nieprzymusowe Jego woli. A wolą Chrystusa nie było nigdy, by ktoś orężem Go bronił lub stawiał drugiego dla jego religijnych przekonań przed trybunałem, pozbawiał wolności, życia i mienia, wypędzał na wygnanie, kpił i szydził z cudzego przekonania i przywiązania do religii, kultu, języka i narodowości. Chrystus i Ewangelia nie znają żadnej dyskryminacji, żadnego partykularyzmu. Bóg nie spogląda na urodę i na wysokość wzrostu człowieka. Już w Starym Testamencie skierował Pan słowa do proroka Samuela: „Albowiem Ja nie patrzę na to, na co patrzy człowiek; bo człowiek patrzy na to, co jest przed oczyma, ale Pan patrzy na serca" (I Królów 16,7). Gdzie człowiek dlatego, że jest murzynem, żydem, indianinem, buddystą, szintoistą, lub katolikiem i protestantem, doznawał prześladowania, narażony był na pogardę i krzywdę, a Kościół chrześcijański bez stanowczego protestu do tego dopuszczał, albo się nawet przyczyniał, tam nie mamy prawa mówić o ideale i moralności chrześcijańskiej. Przecież zastanowić się powinniśmy nad tym, że nie wybieramy sobie zazwyczaj Kościoła, do którego należymy, a już zupełnie naszą narodowość, krew i rasa nie są zależne od naszej woli i wyboru. Czy nie jest absurdem wierzyć, że Bóg, który stworzył każdego takim, jakim jest, który wcielił jednych do grupy narodów białych a drugich do grupy narodów czarnych, żółtych i czerwonych, jednego uczynił katolikiem a drugiego żydem lub muzułmaninem, może chcieć i tolerować poniżenia, udręki i krzywdy ludzkiej z tytułu przynależności człowieka do pewnego narodu, rasy lub wyznania? Czy słońce na ziemi świeci tylko białym ludom, a nie czarnym? Czy deszcz, mówiąc słowami Pisma Św., nie pada na pola pobożnych i bezbożnych? Widocznie nie nadszedł jeszcze czas, by wszyscy poganie nawrócili się do Chrystusa i wstąpili do Jego Kościoła. Czas żniwa jeszcze daleki! Może sami swoją niewiarą, pychą, zarozumiałością, brakiem miłości, swymi swarami i swoją obłudą przyczyniamy się do tego, że narody pogańskie tak sceptycznie odnoszą się do wszystkich Kościołów chrześcijańskich i że im nie śpieszno znaleźć się w chrześcijańskim towarzystwie, które pod

płaszczykiem nawracania i pobożnej misji czyha na ich wolność i mienie. Kilka milionów przez „chrześcijańskich" zdobywców wymordowanych Indian w Północnej i Południowej Ameryce, i to w ciągu 40 lat, nie jest bardzo zachęcającym przykładem i dowodem, że wyznawcy Kościoła Chrystusowego miłością stoją i na sprawiedliwości się opierają. Dobro moralne i duchowe w końcu zawsze pociąga do siebie wszystkich, a prawda może być tłumiona jakiś czas, ale jeszcze nikt jej nie zdławił i nie uśmiercił. Veritas omnia vincit et vincet![1]). Społeczeństwa, narody, państwa i kościoły oparte na niesprawiedliwości i krzywdzie, rządzone metodami gwałtu, środkami nietolerancyjnymi, nie mają trwałości. Niewzruszona jest moc i potęga Boga dla tego, że Bóg jest w świętości Swojej stróżem ustanowionych praw i porządków. Człowiek natomiast nie może być sędzią ludzkiego sumienia, nie on decyduje o wartości religijnych wierzeń i przekonań i nie jego jest rzeczą, zmuszać swego bliźniego do przyjęcia wyznania, które mu jest obce lub niemiłe. Zdawało się, że niepowrotnie minął okres prześladowań religijnych i wyznaniowej nietolerancji, rasowych nagonek i krucjat. Tymczasem nowe barbarzyństwo poczyna zagrażać ludzkości. Jego zwycięstwo sprowadziłoby niechybny upadek ducha tolerancji, wolności wiary i rozpętałoby burzę nad narodami i państwami, pogrążając ich w ciemności nędzy, upadku i zbrodni.

Tolerancja, nie w ciasnym znaczeniu jakiegoś wyniosłego i pobłażliwego traktowania ludzi, różnych od nas wiarą, rasą, narodowością i przekonaniem politycznym, ale w szerszym zrozumieniu pełnej wolności, ograniczonej tylko w koniecznych wypadkach, kiedy dobro ogółu tego wymaga, powinna być podstawą i zasadą współżycia narodów, kościołów i państw. Słusznie historyk Kubala w swojej pracy o Stanisławie Orzechowskim uważa, że słowo tolerancja w znaczeniu pierwszym, ciasnym, jest niestosownym i obrazą każdego żyda, lutra lub kalwina (str. 85).

Powinnością Kościoła jest łagodzenie i usuwanie walk i tarć,

---

[1]) Prawda wszystko zwycięża i zwycięży.

które współżycie narodów, odmiennej mowy, różnych obyczajów, charakteru i temperamentu, sąsiadujących ze sobą, z konieczności wytwarza. Zagrzewać do miłości i pokoju w imię Tego, który z miłości dla człowieka życie swoje oddał i krew swoją przelał, musi być i dziś, jak przed wiekami, najszczytniejszym zadaniem i treścią każdej pracy religijnej, kościelnej i teologicznej.

Ze stanowiska religii i etyki należy naświetlić znaczenie i wartość tolerancji dla Kościoła samego i dla całej ludzkości.

I.

Brunner w pięknym i głębokim swoim dziele: D. Gebot und. d. Ordnungen [1]), w tej najlepszej etyce ewangelickiej naszych czasów, która obecnie przez możnowładców Rzeszy niemieckiej została umieszczona na indeksie, wyraża zdanie: „każdy byt człowieka jest bytem w poczuciu odpowiedzialności". Na każdym z nas ciąży obowiązek, myśleć o sobie i o innych, zastanawiać się, czy nie jesteśmy istotami, które są żywą i jawną sprzecznością boskiego porządku i ładu. „Der Mench im Widerspruch" — oto przedmiot najważniejszy wszelkich etycznych rozważań. Brunner jest przekonany, że nikomu nie wolno milczyć, jeśli widzi, jak niektórzy chcą odebrać człowiekowi najcenniejszą zdobycz: jego wolność, wywalczoną tysiącami najcięższych ofiar wielu pokoleń. Że takiego ograniczenia wolności sumienia i wiary dopuszczają się państwa i narody chrześcijańskie, które aktami terroru usiłują zmusić Kościoły do uległości i ślepego posłuszeństwa, to najbardziej powinno poruszyć nasze sumienie. Kto ideę boskości raz jeden chociażby w swoim życiu, w swoim uczuciu zrozumiał, temu jest to rzecz pewna, nie wymagająca żadnych głębokich i misternie skonstruowanych dowodów, że najwyższą zasadą każdej religii musi pozostać miłość do Boga i ludzi nietylko, ale do wszystkiego co żyje, cierpi, walczy, „wespół wzdycha i wespół boleje aż dotąd i czeka na swoje uwolnienie z nie-

---

[1]) Brunner, D. Gebot u. d. Ordnungen, 1932, 2 wyd. 1933.

woli skażenia" (Rzym. 8, 21 i 22). Wiara ta jest znacznie starszą, aniżeli Kościół chrześcijański. „Miłuj bliźniego swego, bo w nim widzisz swoje własne ja", tak czytamy w księgach Wedy, a buddyzm od tej zasady wyprowadza wszystkie inne swoje nauki i przykazania. „Poznaj siebie we wszystkich tworach. Każdy człowiek jest w Bogu twoim bratem, jak ty cierpi i pragnie zbawienia". Każda religia, która uczy miłosierdzia, dobroci, litości i czci dla wszystkiego, co żywym jest, zasługuje na tolerancję i opiekę. Tak postanowił król buddyjski Aszoka [1]) 250 lat przed Chrystusem. Tak zwany Mahayana — buddyzm [2]) ze swoją wspaniałą etyką tolerancji i altruizmu nie ustępuje żadnej chrześcijańskiej etyce i żadnemu katechizmowi. Nie dla siebie tylko należy oczekiwać zbawienia, ale i dla wszystkich innych. Pawłowe: „abym się stał odłączonym za braci moich" (Rzym. 9, 3) nie obce jest buddyzmowi, o którym autor katolicki, O. Karrer, wypowiada zdanie: Er war die Quelle des gewaltigen Mitleidsstromes durch die asiatische Welt [3]). U geniuszów religijnych Wschodu, u Konfucjusza, Laotsego, Zaratustry, w księdze Atharva-weda, w prastarym kanonie świętych ksiąg chińskich: Lun-yii i Tao-te-king, w indyjskich Upaniszadach i Bhagavadgicie, a nawet, jak badania współczesnych religionistów: Schmidta, Otta i i. wykazały, u ludów prymitywnych spotykamy pogląd, że wszelka religijność nierozdzielnie jest złączona z miłością do Boga, która występuje z żądaniem, włączyć w krąg tej miłości wszystko, na co Bóg spogląda i co wyszło z rąk Jego.

Kościół chrześcijański łatwiej mógłby pozyskać dla swojej nauki i religii pogan, muzułmaninów i żydów, gdyby zawsze kierował się zasadami tolerancji, ludzkości i sprawiedliwości. Tak jednak nie było, i dzieje Kościoła, bezstronnie opracowane, z łatwością przekonują nas o tym. Tylko zbyt często, jak prof. Harnack się skarżył, nawet i dla teologów, te dzieje Kościoła są

---

[1]) Aszoka, król hinduski, żył 273 — 231 przed Chr.

[2]) Mahayana-buddyzm (od mahayana = wielki wóz) powstał w czasie, kiedy żył Chrystus.

[3]) O. Karrer, D. Religiöse i. d. Menschheit u. d. Christentum. 1934. str. 43.

„nieznaną ziemią”. Kto jednak na tej ziemi stanął i starał się poznać bieg historii Chrześcijaństwa, mógł stwierdzić, że tolerancja, która jako zasada religijna, moralna i społeczna jest znacznie starsza od religii Chrystusowej, właściwie w Kościele katolickim nigdy ściśle nie była przestrzegana, a w naszym Kościele bardzo późno wywalczyła sobie prawo bytu. Kościół katolicki i dziś stoi na stanowisku, że „dogmatyczna nietolerancja” jest cechą katolicyzmu i że Kościół katolicki i katolik w tym sensie są absolutnie nietolerancyjni (Kathol Lexikon f. Theologie u. Kirche, t. III, str. 483, Freiburg 1931). Czy takie stanowisko i taki pogląd są słuszne? Temu pytaniu i zagadnieniu kilka uwag i zdań poświęcić pragniemy.

Tolerancja, jako zasada i nakaz etyczny, który pozytywnie i liberalnie odnosi się do wszelkiej religii i każdego wyznania, jeśli te nie głoszą nauk i wierzeń, sprzecznych z ogólnie przyjętymi i uznanymi zasadami moralności, jest pojęciem, którego właściwie nie zna n. p. Stary Testament. Z jaką pogardą odnosili się żydzi do wszystkich innych ludów, nieczystych i zasługujących, ich zdaniem, na to, by im jawnie okazywano wstręt i brak szacunku. Schopenhauer w swojej rozprawie: „Über Religion” podkreśla ten rys religii żydowskiej i zaznacza, że wystarczy przeczytać 10 i 11 rozdział księgi Jozuego, albo 34 rozdział 1 Księgi Mojżeszowej, aby raz na zawsze wyleczyć się z entuzjazmu dla tego „wybranego” narodu, który inne narody za bydło uważa, jako nie mające właściwie nawet duszy i nie zasługujące na „obrzezkę”, ten symbol i znak wybrania i przynależności do „am Jachweh”, do narodu bożego. Ta nietolerancja żydowska, ta dziwna chęć odgradzania się od nieżydów, unikania ich, poza sferą handlowego interesu, wywołała już u Rzymian i Greków oburzenie i reakcję. Celsus, filozof grecki, żyjący pod koniec 2 stulecia po Chr., w dziele: „Prawdziwe słowo”, zniszczonym i wytępionym, jak wiele dzieł pogańskich autorów, przytacza nam w zachowanym fragmencie fikcyjną rozmowę między Chrystusem a pewnym Żydem. W tej rozmowie Żyd wyraża się z niesłychaną pogardą o Jezusie, nazywa Go synem cudzołożnej niewiasty, naj-

mitą egipskim, który nauczył się kilku sztuk czarodziejskich, magicznych, po powrocie do kraju rodzinnego otoczył się zgrają złych i występnych ludzi i t. p. Wielcy historycy łacińscy: Swetoniusz i Tacyt nie okazują najmniejszej sympatii dla żydów, tak samo Horacy, słynny poeta rzymski.

„Foetor iudaicus" — smród żydowski — razi powonienie rzymskich władców, senatorów i intelektualistów. Przez pewien czas i sekta Chrześcijan u Rzymian uważana jest za sektę żydowską, serdecznie przez nich znienawidzoną dla tej swojej ekskluzywności i nietolerancji religijnej.

Niestety duch nietolerancji St. Testamentu, a bardziej jeszcze Talmudu udzielił się i Kościołowi chrześcijańskiemu. Wprawdzie pierwsi apologeci chrześcijańscy i Ojcowie Kościoła w okresie prześladowania nowej religii domagali się od pogańskich władz rzymskich tolerancji dla siebie. „Cóż wam przyjdzie z wymuszonej czci i z ofiar złożonych waszym bogom pod przymusem?" woła Tertulian. Edykt tolerancyjny Konstantyna W. z r. 313, po dwuwiekowym okresie zmagań i walk przyniósł Kościołowi upragnioną wolność kultu i wyznania i postanowił: „Ego Constantinus Augustus quam etiam Licinius Augustus apud Mediolanum convenissemus... ut daremus et Christianis et omnibus liberam potestatem sequendi religionem quam quisque voluisset"[1]). Wolność wyboru i wyznawania wiary w tym samym edykcie z całym naciskiem została wyrażona słowami: in colenda quod quisque diligeret habeat liberam facultatem[2]). Tej zasady trzymał się i cesarz Julian, zwany Apostatą, który wprawdzie wyrzekł się religii Chrystusowej, ale nie zezwalał na prześladowanie któregokolwiek wyznania. „Nie chcemy, by kogoś przymusem ściągano do świątyń i ołtarzy", czego wówczas nie czynili już poganie, ale chrześcijański Kościół. Nie musiał się Kościół czuć na siłach, orężem ducha, dobrym przykładem

---

[1]) Ja, Konstantyn jak również i cesarz Licinius koło Mediolanu postanowiliśmy dać chrześcijaninom i wszystkim wolną wolę, pójść za tą religią, którą ktoś sobie upodobał.

[2]) Co do sposobu oddawania czci (kultu), którą sobie ktoś wybrał, ma wolność.

i wzniosłą nauką, tymi godziwymi środkami propagandy religijnej, wyłącznie uprawiać swoją misję wśród pogańskich narodów, skoro zwrócił się o pomoc do władców rzymskich w dziele tępienia kultu pogańskiego. Cesarz Teodozjusz i Justynian ugruntowali nie tylko władzę monarchicznego episkopatu Kościoła, ale podnieśli Chrześcijaństwo do godności panującej religii Imperium Rzymskiego, zakazując pod srogimi karami wykonywania dawnych, pogańskich praktyk religijnych. Dekrety Teodozjusza, z r. 381, 382, 385, 391 i 392, — w dosłownym brzmieniu podane w „Kodeksie Teodozjusza" Zosimusa, w Historii Kościoła Sokratesa, Sozomenusa i Teodoryta i polityka kościelna Justyniana położyły kres starorzymskiej wolności i tolerancji religijnej. Na podstawie edyktów cesarskich palono wszystkie dzieła pogańskich myślicieli, którzy odważyli się na najmniejsze chociażby słowo krytyki panującego Kościoła. Burzono świątynie, dzieła sztuki, pomniki wspaniałej kultury, zamykano uczelnie, jak sławną szkołę filozofów w Atenach, prześladowano uczonych, nie zawahano targnąć się na życie szlachetnej Hypatii, filozofki, którą chrześcijańskie tłumy za namową swoich duchownych zamordowały 415 r. w Aleksandrii.

Dzieje Kościoła i Chrześcijaństwa w Państwie Rzymskim, tak świetnie przedstawione w 19 tomowym dziele angielskiego historyka Gibbona [1]), zawiły i ciekawy przebieg tych dziejów, wszystkie perfidie, instrygi, kłamstwa, okrucieństwa władz świeckich i kościelnych, małe i wielkie oszustwa, dziwnie kontrastują ze skromnymi, prostymi i czystymi początkami Kościoła chrześcijańskiego i wzniosłą ewangeliczną nauką Jego założyciela.

Pierwsze poważne sukcesy Kościoła chrześcijańskiego, powodzenia jego dzieła misyjnego i zwycięstwa nad światem antycznym są oparte na pełnym zaufaniu, z którym w pierwszych wiekach naszej chrześcijańskiej ery odnoszono się na ogół do religii Chrystusowej. Nie znamy żadnej innej, któraby miała wyższy poziom

---

[1]) E. Gibbon, Decline and fall of the Roman Empire, London 1776/88, przekład niem. Schreitera, Lipsk 1806, T. 19.

moralny i głosiła gorętszą wiarę i miłość do Boga i bliźnich. Ewangelie i listy Apostołów są owiane i przejęte do głębi pradawną tęsknotą serca ludzkiego za szczęściem, pokojem i sprawiedliwością. Czekamy na „nową ziemię i nowe niebo" [1]), oto pragnienie eschatologiczne, którego ślady widzimy na każdej karcie Nowego Testamentu. Chrześcijaństwo pierwotne jest potężnym apelem do wszystkich szlachetnych, pięknych i dobrych stron i sił w człowieku. Słowa Chrystusa wyraźnie stwierdzają, że duch nienawiści, pogardy i nietolerancji jest Mu zupełnie obcym i niezrozumiałym. Prawdziwa miłość stara się usunąć wszelką różnicę, którą z konieczności przynosi życie, pragnie wypełnić przepaść, którą rozliczne zwyczaje, wierzenia i poglądy na świat stwarzają między ludźmi. Chrystus Pan nie zawahał się udzielić swojej pomocy rzymskiemu setnikowi, kiedy ten prosił go o pomoc dla swego sługi. Wiarę i zaufanie tego poganina Jezus stawia jako przykład i mówi: „zaprawdę nie znalazłem tak wielkiej wiary w Izraelu" (Mat. 8, 10). Nie znawcy zakonu i uczeni w Piśmie Św., którzy z pamięci cytować umieją tysiące miejsc i zdań biblii, ale oddani Bogu całym sercem i duszą będą wywyższeni w Królestwie Bożym. Nie wiara ślepa, bierna, bezmyślna, wiara dogmatyczna, w znaczeniu owej fides implicita, może człowieka zbawić, wykreślić właściwy kierunek dla jego myśli, uczuć religijnych i życia moralnego, ale wiara, która jest światłością życia i do źródła prawdy, wolności i dobra nas prowadzi. Najszczytniejsze nauki i wierzenia, zdaniem Chrystusa, nie mają znaczenia, jeśli nie tkwią wszystkimi swymi korzeniami w naszych sercach i pobożnych uczuciach. Istnieją dogmaty, które są podobne do suchych, oderwanych od pnia liści. Jedynym ich przeznaczeniem jest śmierć i zniszczenie. Wiara bez uczynków jest martwa, jest łupiną bez treści i jądra. W tym duchu i na założonym przez Chrystusa fundamencie nowej religijności, której siedzibą i centrum jest serce ludzkie, pracują wszyscy Apostołowie. „Choćbym miał wiarę, tak, że bym góry przenosił, a miło-

---

[1]) Objawienie Jana, r. 21, 1 i d.

ści bym nie miał, niczym nie jestem. I choćbym mówił językami ludzkimi i anielskimi, a miłości bym nie miał, stałbym się jako miedź brząkająca, albo cymbał brzmiący". Tak woła Paweł w najwspanialszym hymnie miłości, wiary i nadziei chrześcijańskiej, o którym jeden z mistyków niemieckich wyraził się:

„Wer dieses Lied hätt' ausgesungen,
Dem wär die Ewigkeit gelungen!"

Czy wedle życzenia Rosenberga i Streichera mamy zapomnieć o tej pieśni i wykreślić ją, dlatego że jej autorem był „płaskostopy, krzywonosy żyd z Tarsus", w prowincji Małej Azji urodzony Paweł Apostoł? Na Chrystusowym kazaniu na Górze i na tym 13 rozdziale pierwszego listu Pawła do Koryntian cała etyka Kościoła chrześcijańskiego pewniej spoczywa, aniżeli na wszystkich późniejszych systemach dogmatycznych i moralnych. W nich, jak w ognisku soczewki, skupiają się wszystkie promienie nauki Chrystusowej.

Kto może z ksiąg nowotestamentowych wykazać, że Chrystus kiedykolwiek uczył nienawiści i pogardy wobec żydów i pogan? Odnosił się z pietyzmem do nauki i tradycji Swego ludu, do zakonu Mojżesza i wzniosłych kazań dawnych proroków Izraelu. Ale nie był i ślepym na oczywiste błędy i braki tej starotestamentowej religijności. Nie stwarzał z religii dla Siebie odskoczni dla Swoich planów, ambicji lub korzyści materialnej. Nie obiecywał nagrody w królestwie Ojca Swego tym, którzy fanatyzmem, nietolerancją, poczuciem swojej wyższości i doskonałości wsławili się przed innymi, ale pokorą, cichością i cierpliwością. „Kto jest najmniejszy między wami wszystkimi, tenci będzie wielkim", mówi Pan. Nie panowanie, ale służenie ludziom jest prawdziwym apostolatem. (Mat. 20, 26; Łukasz 9,48). Chrystus nie potępiał nikogo, nawet dla wrogów nie ma nienawiści. Kiedy uczniowie Jego, Jakób i Jan, chcą na niegościnne miasteczko Samarytańskie sprowadzić ogień i spalić je, jako Elijasz uczynił, zgromił ich Jezus i rzekł: „Nie wiecie wy jakiegoście ducha. Albowiem Syn człowieczy nie przyszedł, zatracać dusz ludzkich, ale zachować" (Łuk. 9,52-57).

Nie wiecie wy jakiegoście ducha? O tym pytaniu zapominali niestety bardzo często słudzy Chrystusa. Ideał wszechludzkiej miłości i braterstwa, nie zamknięty w ciasnych ramach i granicach jednego narodu, państwa i warstwy społecznej, przyświecał Chrystusowi i tym wszystkim, którzy z Jego byli ducha. Wszak nawet najlepsi przedstawiciele pogańskiego świata, jak Seneka [1]), głosili naukę: „I nad bezbożnikami wschodzi słońce i rozbójnikom jest morze otwarte. Wiatr nie tylko dobrym sprzyja, a deszcz skrapia i pola bezbożnych. Wszyscy ludzie są braćmi". Apostoł Paweł, nie bez znajomości zasad filozofii stoickiej, składa w liście do Galacjan swoje doniosłe oświadczenie: „Nie masz Żyda ani Greka, nie masz niewolnika ani wolnego, nie masz mężczyzny i niewiasty, albowiem wy wszyscy jednym jesteście w Chrystusie Jezusie". (l. do Gal. 3,28). Dla tej swojej nauki i miłości do Chrystusa żył i cierpiał Paweł, dla swojej wiary i przekonania, o czym Rosenberg pamiętać powinien, znosił głód i zimno, więzienie i chłostę, wreszcie śmierć męczeńską. Jego listy i kazania nie przysporzyły apostołowi złota i srebra, nagrody państwowej — i nie we wspaniałych pałacach, w przepychu i wystawności spędzali Paweł i Piotr i Jan swoje dnie. Wszyscy oni w miłości do bliźnich widzieli dowód miłości do Boga, nie znali żadnej dyskryminacji rasowej i narodowej. Gdyby nawet ostatnie wersety ewangelii Mateusza nie zostały wypowiedziane przez historycznego Chrystusa, słowa: „Idąc tedy nauczajcie wszystkie narody" (Mat. 28,19) najzupełniej odpowiadają intencjom wielkiego założyciela Kościoła. Nie jest to winą Chrystusa i Jego Apostołów, że później to nauczanie odbywało się niemoralnymi środkami ucisku, presji, nietolerancyjnym i niehumanitarnym prześladowaniem.

Równocześnie z prześladowaniem kultu i religii pogańskiej, prowadzonym stokroć krwawiej i bezwzględniej, aniżeli przedtem prześladowano chrześcijan, rozpoczyna się okres walk i spo-

---

[1]) L. A. Seneka, fil. rzymski, nauczyciel cesarza Nerona. Mówiono, że korespondował z apostołem Pawłem. Tak wierzyli Augustyn i Hieronim.

rów między wyznawcami Kościoła Chrystusowego. Powstają sekty, herezje, trybunały kacerskie, orzekające, kto i w czym odstąpił od litery „prawowiernej" nauki. Przez długie wieki trwają owe, znawcom dziejów Kościoła tak dobrze znane, smutne i bolesne prześladowania myśli religijnej, wolności przekonania, którym patronują papieże, patriarchowie, biskupi i inni dostojnicy Kościoła. Ktoby chciał bliżej i dokładniej poznać wyczyny, brutalne i nieludzkie postępki tych „sług Chrystusowych", może zajrzeć do Libaniusza, filozofa i retora, i jego pracy „O kapłanach", skierowanej do cesarza Teodozjusza [1]). Już w wiekach średnich o takich duchownych wyrażano się: „Mel in ore, verba lactis, Fel in corde, fraus in factis" [2]). Dante we wspaniałym poemacie: Boska Komedia, w 19 rozdziale „Il Paradiso" zawołał: „Niejeden z tych, którzy wcale nie znali Chrystusa, na Sądzie ostatnim bliższy będzie Jezusowi, aniżeli ci, którzy wołają: Chryste, Chryste". „Diligite iustitiam, qui iudicatis terram". Miłujcie sprawiedliwość, którzy sądzicie ziemię, tak napomina świeckich i duchownych władców genialny, pobożny Florentczyk. Nie zawahał się umieścić papieży i kardynałów w piekle, zarzuca Bonifacemu VIII [3]), że nie uznawał żadnego dogmatu Kościoła i kpił sobie z Trójcy Św., z Komunii Św., zmartwychwstania i t. d. Fanatyzm i nietolerancja szły w parze z niesłychaną rozpustą, obłudą, cynizmem, którym nic nie pozostało świętym. Nie Reformacja i nie Humanizm zdarły zeświecczałemu Kościołowi maskę z oblicza. Mnich i kardynał Piotr Damiani [4]), zakonu Kamedułów, w swoim „Liber Gommorhaeanus" przedstawia ohydne stosunki, które w 11 stuleciu zapanowały w Kościele. Od Epifaniusza [5]) do Tertuliana Kościół liczy nie mniej jak 120 herezyj! Jan z Damaszku różni się swymi poglądami od Jana Złotoustego, Cyprian od Tertuliana, Ariusz od Atanazego i t. p. Każda sekta

---

[1]) Cesarz Teodozjusz, zmarł 395 r.

[2]) Na ustach miód i słodkie słowa, w sercu zdrada i podstęp w czynach.

[3]) por. Kathol. Lexikon f. Theol. u. Kirche, t. II, str. 460.

[4]) Piotr Damiani, mnich, kardynał, zmarł 1072, por. Prot. R. E. t. IV, str. 437

[5]) Epifaniusz, metropolita w Konstancji, zmarł 403 r. Autor w dziele „Hereses" wymienia 80 herezyj.

twierdziła, że jej nauka jest prawdziwą i dobrą, doznawała prześladowania lub sama, fanatyczna i nietolerancyjna, rzucała swoje „anathema” na innych.

Wystarczy rzucić okiem na dzieje Żydów i Maurów, na historię krucjat, nie tylko owych wypraw krzyżowych, których celem było wydarcie Ziemi Św. z rąk niewiernych Seldżuków i Turków, ale krucjat przeciwko Katarom, Albigensom, Waldensom, Husytom i i., aby się przekonać, jak rzadko słowo tolerancja przemawia do nas z kart dziejów Kościoła. Mylna interpretacja słów Chrystusa w podobieństwie o wielkiej wieczerzy (Łuk. 14, 23): „wynijdź na drogi i między opłotki, a przymuś wnijść, aby był wypełniony dom mój”, owo „Coge intrare” Augustyna, zrozumiane w sensie przymusu do nawracania, fatalnie zaciężyła nad dziejami Chrześcijaństwa, sankcjonując prześladowanie kacerzy i innowierców.

Do prześladowanych i poniżanych w swojej godności narodów należał przede wszystkim naród żydowski [1]). Prawie wszystkie inne narody odnosiły się do Żydów z dziwną jakąś niechęcią już i w czasach przedchrześcijańskich. Nie cierpieli ich Egipcjanie, Babilończycy, Persowie, Grecy i Rzymianie. Ta niechęć i odraza spotęgowały się w czasach chrześcijańskich. Prześladowanie, odrzucenie, obojętność wobec Chrystusa, wreszcie męka i śmierć Zbawiciela przecież były dziełem Żydów! Oni Jezusa na Golgotę zawiedli, przez co stali się narodem przeklętym, wyrzutkiem wśród narodów. Resentyment rasowy połączył się z wyznaniowym, doprowadzając do takich objawów nienawiści, jak wtłaczanie żydów w specjalnie wybrane miejsca zamieszkania, dzielnice miast, przypinanie im łatki i t. p. W takich warunkach nie można mówić o zdrowym rozwoju jakiegoś narodu. Niewola, krzywda, udręka zawsze jeszcze psuły charakter narodu i jednostki. Żydzi stali się bezwzględni, zakłamani, świadomość potęgi złota uczyniła ich chciwymi, nie przebierającymi w środkach, byle tylko zrzucić znienawidzone jarzmo. Jadem swej nienawiści, jak

---

[1]) por. art. Juden w Kathol. Lexikon f. Theol. u. Kirche. t. V. str. 683 i d.

przyznaje znany autor żydowski Kurt Münzer [1]), zatruli organizm chrześcijańskiego społeczeństwa. Nieludzka udręka, której w ciągu wielu wieków doznawali, uczyniła ich kręgosłup krzywym, wyjałowiła ich uczucia i zdeprawowała ich charakter. Czy stało się to bez naszej, chrześcijan, winy? Kto zna martyrologię narodu żydowskiego od owego pamiętnego zburzenia ich stolicy do dni dzisiejszych, zna wędrówki, tułaczki, prześladowania tego „Ahasverosa" wśród narodów, ten nie prędko zapomni o tych koszmarnych scenach prześladowania, krwawych masakrach, grabieżach i t. p., których ofiarą padali żydzi w Hiszpanii Ferdynanda V, we Francji Filipa IV i Karola VI, w Niemczech Henryka II, kiedy to tysiące Żydów wymordowano, wypędzono ich z siedzib. Pierwszą wyprawę krzyżową w Niemczech rozpoczęto wymordowaniem wszystkich Żydów w miastach nadreńskich: Spirze, Wormacji, Moguncji, Kolonii, Trewirze i i. Nawet prośby św. Bernarda nie odniosły skutku! Herder wymienia 12.000, dziejopisarze żydowscy (Graetz) uważają tę cyfrę za bardzo niską.

Uczestnicy wypraw krzyżowych w tym zabijaniu niewinnych i bezbronnych ofiar, „ad maiorem Dei gloriam", nie dopatrywali się żadnej zbrodni lub nawet przestępstwa. „Możemy dopuszczać się takich zbrodni, gdyż przyjmując krzyż, staliśmy się wolnymi od grzechów", tak wołali rycerze krzyżowi (Graetz, Gesch. d. Juden, t. II, str. 446). Nie wchodząc w roztrząsanie kwestii, czy Żydzi swoimi metodami handlu, swoją chciwością i przebiegłością nie ściągnęli sami na siebie nieufności, zawiści i nienawiści, należy stwierdzić, że prześladowania Żydów nie dadzą się pogodzić z etyką chrześcijańską, której naczelną zasadą jest jednak miłość bliźniego. A bliźnim naszym jest każdy człowiek, który naszej pomocy, naszego wsparcia, dobrego słowa i zachęty potrzebuje. Niestety nie wszyscy papieże naśladowali Grzegorza IX,

---

[1]) Kurt Münzer, Der Weg nach Zion. „Allen Rassen von Europa — vielleicht haben wir sie infiziert-haben wir ihr Blut verdorben. Ueberhaupt ist ja alles verjudet". Martin Buber, najwybitniejszy przywódca współczesnych Żydów, w dziele swoim: „Die jüdische Bewegung".

który w swojej bulli z 2.IV.1223 wzniósł się na wyżynę prawdziwie chrześcijańskiej tolerancji i postanowił: „est autem Judaeis a Christianis exhibenda benignitas, quam Christianis in paganismo existentibus cupimus exhiberi" [1]).

Fundamentem Kościoła jst braterstwo, sprawiedliwość i dobroć. I takim ten fundament pozostać musi! Gdzie tych dowodów miłości i braterstwa nie ma, gdzie tylko szumne rozbrzmiewają słowa o nich, tam nie należy mówić o religii Chrystusowej. Wszelkie współuczestniczenie w tych krwawych aktach samosądu, procesach inkwizycyjnych, które zwłaszcza papież Inocenty III ma na swoim sumieniu, prześladowaniach religijnych, jest zbrodnią u wszystkich. Najbardziej zasługuje na potępienie i obciąża duchownych przedstawicieli Kościoła. Wiemy dziś, że za parawanem religijnego prześladowania Żydów, maurów, kacerzy kryją się i inne momenty, wcale z religią i wiarą nie mające nic wspólnego. Konfiskata mienia pomordowanych ofiar, nakazana przez „katolickich" królów hiszpańskich, francuskich, cesarzy rzymskich, udzielnych książąt i wielkich panów odgrywała w tych prześladowaniach i procesach nie mniej ważną rolę. Dlaczego nie miało rycerstwo mordować n. p. Waldensów [2]), skoro legat papieski Milon z polecenia papieża przyrzekał każdemu, który będzie brał udział w walce przeciwko tym kacerzom, zupełny odpust i raj? O innym legacie słyszymy, jak po zajęciu barbakanu w Cassim we Francji kazał przebywających tam stu więźniów żywcem spalić. Wielki inkwizytor w Kremonie, Wincenty Serravalensis, wydał edykt tej treści: „należy osobiście i bez obawy złożyć oskarżenia przeciwko kacerzom, ponieważ Święty Sąd nie zdradzi nazwisk denuncjantów". Dochodziło do tego, że syn zdradzał ojca, córka matkę, brat siostrę. Z przebiegu procesu, wytoczonego przez prokonsula Paternusa biskupowi i męczennikowi Cyprianowi, mógłby ów Wielki Inkwizytor, przeglądając „Acta proconsularia", się dowiedzieć, że nawet pogań-

---

[1]) Chrześcijanie powinni okazywać Żydom tą dobroć, którą chcemy, by okazywano chrześcijanom wśród pogaństwa.

[2]) por. Prot. R. E., t. XX, str. 808 i d.

skie, rzymskie władze miały więcej poczucia prawnego i zrozuzumienia dla podłej roli donosicieli. Na pytanie Prokonsula: „Pragnę, byś mi wydał nazwiska tych, którzy są w tym kraju prezbiterami”, odrzekł Cyprian spokojnie: „Wedle waszych praw słusznie uważacie, że nie powinno być donosicieli. Przeto i ja nikogo nie wydam i nie zdradzę”.

Ile brudnych ścieków spłynęło z biegiem wieków do czystego strumienia pierwotnego Chrześcijaństwa! Nie ma tak wielkiej podłości i zbrodni wyszukanej, którychby się w wiekach średnich nie dopuszczały władze świeckie i kościelne. G. Arnold, prof. teol. hist. w Giessen, w swoim dziele: „Unpartheiische Kirchen- und Ketzerhistorie vom Anfang des N. T. bis aufs Jahr 1688”, 4 części, str. 1399, przedstawił dzieje walk i sporów nietolerancyjnych Kościołów, fanatyczne polemiki ich teologów i nieludzkie prześladowania wysokich dostojników kościelnych różnych wyznań. Stosunki były naprawdę ubolewania godne, skoro nawet papież Adrian VI w swojej bulli z r. 1522 stwierdził: „A planta pedis ad verticem capitis nihil esse sani in toto corpore ordinis ecclesiastici” — od stóp do głowy nie ma nic zdrowego na całym ciele stanu duchownego. Nikt, najbardziej wierzący katolik, nie żywi sympatii dla takich Namiestników Chrystusowych, jak Aleksandra VI, notorycznego rozpustnika i zbrodniarza, Sykstusa IV, protektora nepotów i handlarza odpustami, Juliusza III, przyjaciela Bachusa i Wenery, o którym własny jego mistrz ceremonii, Monsign. Grassi, rzekomo miał się wyrazić: „totus erat ex morbo gallico vulnerosus”.

„Istnieją fakty w dziejach Kościoła tak ponure, że myśl ludzka się wzdryga na wspomnienie, jacy to ludzie jako wybrani Namiestnicy Chrystusa zasiadali na stolicy Apostołów”. Te słowa napisał jeden z najwybitniejszych duchownych Kościoła katolickiego Anglii, słynny konwertyta, kardynał Newman. Od czasu, kiedy rozumny i szlachetny papież Leon XIII otworzył archiwa watykańskie i wypowiedział zdanie: „Najwyższą zasadą badań historycznych musi być: nie powiedzieć nic fałszywego i nie ukrywać nic prawdziwego”, Kościół katolicki przestał, jak

dawniej było to jego zwyczajem, ukrywać i usprawiedliwiać zbrodnicze czyny i grzeszne występki swoich duchownych. Jeden z współczesnych katolickich autorów w dziele swoim: Neue Zeit und alter Glaube, Freiburg, 1936, str. 46, wyraża się o tym w sposób następujący: „Nie myślimy dziś nawet usprawiedliwiać i trzymać w ukryciu metody inkwizycyjnej i prześladowania kacerzy, albo procesy czarownic i praktyki cenzury późniejszych czasów. Odrzucamy je zasadniczo jako sprzeczne z duchem Chrystusa i zapisujemy je na poczet ludzkiego, arcyludzkiego w Kościele". Znany teolog katolicki, K. Adam, w swoim „Das Wesen des Katholizismus" może jeszcze wyraźniej stwierdza, jaka zmiana zaszła i w poglądach Kościoła katolickiego na istotę tolerancji i nietolerancji dawnych, na szczęście, minionych wieków. „Der Christ leidet heute mehr als je unter der mittelalterlichen Inquisition und den Autodafés. Erschüttert schreibt er sich ins Bewusstsein, dass auch die Inhaber des höchsten, erhabensten Amtes auf Erden Kinder ihrer Zeit und Sklaven der Zeitvorstellungen sein können". Chrześcijanin dziś bardziej aniżeli dawniej cierpi z powodu średniowiecznej inkwizycji i t. zw. auto-da-fés... Przejęty do głębi, zapisuje sobie w świadomości, jak nawet piastuni najwyższego i najdostojniejszego urzędu na ziemi mogą być dziećmi swego czasu i niewolnikami poglądów swego czasu.

Fanatyzm i nietolerancja religijna okazały straszliwe swoje oblicze po odkryciu i podczas podboju Ameryki. Indian Południowej i Północnej Ameryki dosłownie w pień wycinano, wydzierano im ich mienie, odbierano im wolność, znęcano się nad ich dziećmi i żonami, wyzyskiwano ich łatwowierność, deprawowano ich alkoholem. Kwitnące kraje, jak Meksyk i Peru, szczepy i plemiona, żyjące szczęśliwie na łonie przyrody, tępiono, jak tępi się drapieżnych zwierząt, a Kościoły milczały. Wszędzie, gdzie w Afryce, Australii, na wyspach Oceanu Spokojnego stanęła noga białego człowieka, tego „dzikiego i strasznego zwierzęcia", jak mówi Schopenhauer, gdzie pracowały krwią splamione dłonie hiszpańskich i portugalskich „konkwistadorów", angielskich, holenderskich i francuskich kupców, kolonizatorów

i handlarzy niewolnikami, tam niosły one zagładę, śmierć i niewolę. Schopenhauer, po przeczytaniu urzędowego sprawozdania o kwitnącym jeszcze w 19 stuleciu handlu niewolnikami: „Slavery and the international Slavetrade in the United States of America", London, 1861, dzieła Mac Leod'a: „Travels in Eastern Africa", London 1860, Tschudi's: „Reisen in Peru", 1846, tak swoje wrażenie i uczucia wyraził: „Keiner wird diese Bücher ohne Ensetzen, wenige ohne Thränen aus der Hand legen. Wenn er liest, wie jene Teufel in Menschengestalt, jene bigotten, kirchengehenden, streng den Sabbath beobachtenden Schurken, namentlich auch der anglikanischen Pfarrer unter ihnen, ihre unschuldigen schwarzen Brüder behandeln". Nikt tych ksiąg nie odłoży bez przerażenia, niewielu bez łez. Jeśli czytać będzie, jak to owi szatani w postaci ludzkiej, owi bigoci, chodzący do Kościoła i zachowujący ściśle dzień świąteczny łotry, zwłaszcza księża anglikańscy wśród nich, obchodzą się z niewinnymi czarnymi swoimi braćmi. (por. Schopenhauer, Ueber Religion, z II tomu Parerga u. Paralipomena, wyd. Reclama, str. 372, i tego samego autora: „Zur Ethik", str. 217 i d.).

Jak się papiestwo odnosiło do naszego Kościoła, przez jakie on przechodził prześladowania, ile mu niechrześcijański fanatyzm i nieludzka nietolerancja przysporzyły cierpień, pamiętamy wszyscy. Mniej nas jednak gniewają czyny Filipa II, tego „wielkiego systematyka prześladowania protestantów", Karola V, królów francuskich, z których Karol IX, splamił swoje nazwisko wymordowaniem francuskich protestantów i „nocą Bartłomieja (24.VIII.1572 r.), jak nas bolą nieludzkie wyczyny i prześladowania, które nas spotkały ze strony chrześcijańskiego Kościoła. Wedle bardzo dokładnych obliczeń w r. 1572 zgładzono we Francji przeszło 40.000 protestantów. W pracy J. Chambon'a: „Der franzosische Protestantismus", Monachium 1937, smutny los i dzieje naszych współwyznawców we Francji. zostały nam po mistrzowsku przedstawione, zwłaszcza los wielkiego i szlachetnego admirała Coligny'ego, któremu ścięto głowę, by ją przez specjalnego posłańca przesłać papieżowi. Papież. Grzegorz XIII po otrzymaniu tego daru kazał uderzyć w dzwony, urzą-

dzić wspaniałą procesję, odprawić uroczyste Te Deum i wybić medal z wizerunkiem papieża i napisem: Hugonotorum strages" — wytępienie Hugenotów. Wszystko „ad maiorem Dei gloriam!" (Chambon, str. 72 i 5). Karol IX okazał się gorliwym uczniem krwawego Filipa II, który bez najmniejszych skrupułów tępił protestantów, bez śladu litości mawiał: „Pieta lor ser crudele, crudelta lor ser pietoso!" — współczucie dla nich byłoby okrucieństwem, okrucieństwo wobec nich jest miłosierdziem. Losy, smutna niedola, prześladowanie protestantów w Niemczech, Austrii, Niderlandach, również nie świadczą o tym, by odnoszono się do nich chociażby z „prywatną, praktyczną tolerancją", którą dziś Kościół katolicki nazywa: „respektem dla cudzego, subiektywnego przekonania".

Kościół katolicki nigdy nie był ostoją tolerancji, i nie chce nią być. Twierdzi, że sam jeden tylko jest w posiadaniu prawdy religijnej, objawienia Bożego, sam decyduje o sprawiedliwości. Orzeczenia jego najwyższego kapłana, papieża, w sprawach wiary i moralności są nieomylne. Z Rzymu papieskiego i dziś świat nie może oczekiwać żadnych innych zwrotów, jak takich: Jestem przełożonym całego świata, przez samego Boga naszego zatwierdzonym. „Totius mundi sum praeordinatus, ipso Domino Deo nostro confirmante". (papież Stefan III do Franków w r. 755), albo: „Porro subesse Pontifici Romano omnis humana creatura declaramus, dicimus, definimus et pronuntiamus omnino esse de necessitate salutis". (wyjątek z Bulli Bonifacego VIII: Unam Sanctam, r. 1303). Tak w gruncie rzeczy i w 20 wieku myśli nawet szlachetny i czcigodny papież Pius XI. W jednym Rosenberg ma rację: protestanci nie powinni się łudzić nadzieją, że bez owego „laudabiliter se subicere" nie ma mowy o jakimś dziele pojednania dwóch wielkich Kościołów chrześcijańskich: katolickiego i ewangelickiego. Słowa Piusa XI o protestantyzmie, jako „zleżałej herezji", nie mogą wzbudzać wielkiego zapału u „pielgrzymów protestanckich do Rzymu". O tolerancji takie słowa nie świadczą! [1])

---

[1]) A. Rosenberg, Protestantische Rompilger, München, 1937, str. 85.

II.

Powstaje pytanie, ciekawe i ważne zarówno dla historyka jak i etyka: czy tolerancja religijna i wyznaniowa może jest dziełem naszego Kościoła, dzieckiem Reformacji? Na to pytanie odpowiedział prof. teol. kat. w Monachium, Döllinger: „Historisch ist nichts unrichtiger als die Behauptung, die Reformation sei eine Bewegung für Gewissensfreiheit gewesen". Historycznie nic nie jest bardziej nieprawdziwym, jak twierdzenie, że Reformacja była ruchem ku wolności sumienia. Tego zdania był również drugi znany teolog kat.: Nikolaus Paulus, który w swoim dziele: „Protestantismus u. Toleranz im 16. Jahrhundert", przytacza olbrzymi materiał dowodowy, aby wykazać słuszność swojej tezy: „Die Toleranz ist keine Frucht des Protestantismus". (str. 339 — 365). Paulus powołuje się w swojej uczonej pracy na opinię Troeltscha, Harnacka, Diltheya i i. badaczy protestanckich, którzy tę tezę potwierdzają w całej rozciągłości. Prawie równocześnie z ukazaniem się dzieła Paulusa wyszła praca Karola Völkera: „Toleranz und Intoleranz im Zeitalter der Reformation", Lipsk 1912, str. 263, w której to zagadnienie w sposób bezstronny zostało przedstawione ze szczególnym uwzględnieniem polskiej tolerancji i nietolerancji okresu reformacyjnego. W myśl starego przysłowia: „amicus Plato, magis amica veritas!", nie bronił prof. Völker nigdy poglądu i tezy, które nie zasługiwały na obronę. Żadnymi wykrętami i „logomachiami" nie przerobimy fałszu na prawdę! Luter, jak wykazały badania Holla, Elerta, Harnacka, i i., bynajmniej w pierwszym okresie swego dziejowego wystąpienia, nawet w pamiętnym roku 1517, nie był ani rewolucjonistą, ani skrajnym indywidualistą, który za wszelką cenę dążył do zerwania z Rzymem. „Sub prelato et in unitate ecclesiarum bona opera fieri debent, non in sectis, heresibus, superstitionibus" (W. W. IV, 186). Stąd płynęła owa niechęć u Lutra do wszystkich sekciarzy, owych „Schwärmerów", jak ich z pogardą nazywał. „Extra ecclesiam nulla potest Deo placere confessio" — poza Kościołem nie może się Bogu podobać żadne wyznanie. (W. W. IV, str. 239). Widomym wyrazem Kościoła są:

„episcopi et doctores". Luter nazywa ich „mistyczną ręką Chrystusa", na nich opiera się całe życie Kościoła. Należy cenić i zważać na to, co jest zgodne od czasów najstarszego, powszechnego Kościoła, któremu należy się „oboedientia ex caritate debita", posłuszeństwo, wynikające z miłości. Stopniowo jednak wzrasta u Lutra nieufność do tego widzialnego Kościoła, zwłaszcza do papiestwa, do rządów kurii rzymskiej. Nie nazywa już hierarchii kościelnej „tabernaculum Dei", zaczyna krytycznie spoglądać na dzieje przewrotnej, często zeświecczałej polityki rzymskiej. Z iście teutońską furią woła: „Papieże są wrogami krzyża Chrystusowego. Kto bardziej pożąda bogactw, rozkoszy, zaszczytów i chwały, jak nie oni?" Ze zdziwieniem pytamy się, czy to jest ten sam Luter, który kilka lat przedtem pisał: „Auctoritati papali in omnibus cum reverentia cedendum est". Autorytetowi papieskiemu we wszystkim należy z czcią ustępować. Ta „potestas est honoranda", jej się przeciwstawiać znaczy „sibi damnationem acquirere". Władzę papieską należy szanować, kto tego nie uczyni, gotuje sobie potępienie. Nawet nie godzi się „reprobare abusus". (W. W. I, 618). Słusznie jeden z biografów Lutra zaznaczył, że „lutnia Lutra jest instrumentem o wielu strunach". Różne wydała ona tony. Obok dziecięco prostych, pogodnych, wesołych, serdecznych i tkliwych słów i tonów, innym razem słyszymy słowa twarde, jak stal, ostre, jak brzytwa, gwałtowne, jak świst bicza spadającego na oporne karki. Nie okazywał Luter nigdy tolerancji swoim przeciwnikom, zwalczał ich, starał się pognębić, jeśli wydawało mu się, że występują przeciwko prawdzie i wbrew nakazom chrześcijańskiego sumienia. Staje się nam ten rys charakteru Lutra zrozumiałym, jeśli uwzględnimy charakter epoki, która naszego reformatora wydała i w której działać Bóg mu nakazał. O wiekach średnich i o Rzeszy niemieckiej wyraził się pewien historyk, że rządziły nimi trzy wielkie litery F: „Faustrecht, Feudalismus u. Fanatismus". Widząc pożałowania godny upadek kurii i zanik odpowiedzialności za losy Kościoła, zanurzanie w morzu rozpusty, występku i zbrodni (por. W. W. II, 301), wpadł Luter w istny szał, rzuca gromy na papieży, bisku-

pów, nie liczy się ze słowami, miesza je z niedającymi się powtórzyć obelgami. Jak rozszalała wichura w pochodzie swoim niszczy i tratuje, co jej się opierać chce, tak praca naszego reformatora w pewnych okresach przypomina żywiołową burzę z całym akompaniamentem grzmotów i błyskawic. Widocznie Bóg nie tylko w przyrodzie posługuje się burzą, trzęsieniem ziemi, huraganami! I w świecie naszych myśli, wierzeń i poglądów musimy kiedy niekiedy przeżywać i doznawać takich wstrząsów, które nas pozornie rzucają w dół, aby w rzeczywistości nas wyprowadzić w górę, jak w linii spiralnej cofanie się następuje po każdym podniesieniu się linii i odwrotnie. Wiemy, jak Erazm Rotterdamczyk, jak nasz Melanchton i Łaski, przedstawiciele zrównoważonej kultury humanistycznej, wybrednej sztuki wysławiania się, cierpieli z powodu wybuchów nieokiełznanego temperamentu Lutra i jego najżarliwszych zwolenników. Nie może to ulegać żadnej wątpliwości, że odruchy nietolerancji, a takich spotykamy dużo w całym ruchu reformacyjnym, nie przyczyniły się w wielu krajach do spopularyzowania tego ruchu, i pozyskały dla Rzymu — mimo wszystko, co mu zarzucono — chwiejące się sympatie. Wielu już za życia naszego reformatora nie rozumiało pewnych pociągnięć Lutra. Jego niechęć do Zwingliego, która doszła do takiego napięcia, że Luter po otrzymaniu wiadomości o śmierci Zwingliego na polu bitwy, zawołał: „Er ist gestorben wie ein Mörder". Twardą nieustępliwość na zebraniu w Marburgu. Nietolerancyjne w wysokim stopniu stanowisko wobec chłopów niemieckich, zrewoltowanych i w straszliwy, barbarzyński sposób ukaranych ofiar wyzysku, chciwości feudalnych panów. Tolerancyjny w r. 1520 Luter w swoich traktatach: „Sendschreiben an den christlichen Adel deutscher Nation" i „Von der Freiheit des Christenmenschen" w przepiękny sposób zwrócił się do swego narodu, domagając się poprawy nad wyraz ciężkiej doli stanu włościańskiego. Ten sam Luter, który swoimi pismami, nazwanymi przez biografa Lutra, Koestlina: „Feuerbrände, die auf die leicht entzündbaren Massen geflogen waren", głownie ogniste, rzucone na łatwo zapalne tłumy — (Koestlin, M. Luther,

t. I; str. 280), podburzał naród przeciwko pijanym i oszalałym książętom — „die trunkenen und tollen Fürsten”, i nawoływał: należy uderzyć w papieża i kardynałów i ręce myć w ich krwi — „man soll gegen Papst und Kardinäle losstürmen und die Hände waschen in ihrem Blut... Den Bischöfen begegne billig ein starker Aufruhr, der sie ausrotte von der Welt”, biskupom należy mocno się przeciwstawić i wytracić ich ze świata. Tego żąda nasz reformator. W r. 1525 przedmiotem najgwałtowniejszych jego ataków są nie książęta, kardynałowie i biskupi, ale chłopi. Luter wydaje pismo: „Wider die mörderischen und räuberischen Rotten der Bauern” (W. W. t. 18), w którym w niesłychanie gwałtowny sposób, sprzeczny z najprymitywniejszym uczuciem tolerancji, występuje przeciwko chłopom. „Darumb soll man die Bauern zuschmeissen, wurgen und stechen, heimlich oder öffentlich, wer da kann, und gedenken, dass nichts Giftigeres, Schädlischeres und Teuflischeres sein kann, denn ein aufrührerischer Mensch. Gleich als wenn man einen tollen Hund totschlagen muss”. (W. W. 18, s. 358). O tej pracy Lutra, która smutny cień rzuca na wielkie dzieło naszego reformatora, ściągając na cały ruch reformacyjny zarzut nietolerancji, ślepej nienawiści, nieludzkiej i niechrześcijańskiej zemsty, wyraził się Rolffs w Preussische Jahrbücher 15, 1904, S. 481: „Als Luther sein fürchterliches Buch „gegen die mörderischea und räuberischen Rotten der Bauern”, schrieb, da verstand ihn das deutsche Volk nicht mehr”. Nie zachwycamy się dziś słusznie żadną kartą dziejów ludzkich, zapisaną krwią nieszczęśliwych ofiar nietolerancji człowieka, tej „bête mechante”, jak go Gobineau nazwał, i nie widzimy w łagodniejszym świetle czynów nietolerancyjnych naszego Kościoła. Nie wahamy się przychylić do opinii Bargego, wyrażonej w jego dziele: „Karlstadt”, t. II, str. 357 następującymi słowami: Der unreinen Mordgier verlieh Luther in seiner Schrift Wider die Bauern gar eine höhere Weihe. Indem er einen in seiner Auswirkung schlechtweg zynischen Rachedurst religiös zu adeln sucht, hat er die von ihm vertretene Sache der Reformation befleckt,

wie es schlimmer durch einen Bund mit den Empörern nicht hätte geschehen können".

Zależność Lutra od nietolerancyjnego ducha wieków średnich występuje również w poglądach Lutra na to, co dziś nazywamy kwestią żydowską. I tej sprawie należy poświęcić kilka uwag. Jeśli w pewnych kołach narodowo-socjalistycznych Trzeciej Rzeszy Luter jeszcze jako mąż opatrznościowy Niemiec cieszy się wielkim poważaniem, to zawdzięcza to głównie swoim wybitnie antyżydowskim poglądom. Jednak i tu widzimy, jak dziwnie skomplikowaną naturę posiada Luter. Mamy w jego pismach, zwłaszcza powstałych w okresie do 1540 r., poglądy o wybitnej wartości narodu żydowskiego, jako narodu wybranego, z którego wyszedł Jezus Chrystus i Maria, prorocy i apostołowie. Po 1540 r. nastąpiła w poglądach naszego reformatora na kwestię żydowską niezwykła zmiana. Może po długich walkach wewnętrznych i wnikliwym badaniu ducha starotestamentowej religijności, na podstawie obserwacji życia narodowego, ekonomicznego i moralnego Żydów zmienił swoje zdanie o wysokiej wartości religii narodu Izraelskiego. Nasuwały mu się wątpliwości, czy St. Testament w całości nadaje się do użytku w Kościele Chrystusowym. Nie dochodzi, jak pod koniec 2 stulecia naszej ery Marcion, do wyraźnego i stanowczego odrzucenia pism starotestamentowych. Lutra rażą jednak sadyzm i szał krwi, orgie nienawiści i zemsty u tego „wybranego narodu". W księdze Estery, która zdaniem Lutra tchnie specyficzną cechą żydowskiej mściwości, w księdze Jozuego, rozdział 11,20 id., w 5 księdze Mojżeszowej, 2,24, w księdze proroka Izajasza (Jz. 25,10 id., 49,22 id.) w wielu psalmach: 21, 68, 109, 136, 137, widzi uzasadnienie zarzutu, który już Tacyt stawia żydom, że ściągnęli na siebie nienawiść rodu ludzkiego „odium generis humani". Przecież prorocy Żydów sami rozdzierali swoje szaty i biadali nad powszechnym upadkiem moralności, uciskiem wdów i sierot, łamaniem danego słowa, rozbojem, cudzołóstwem, kłamstwem. (Por. Ozeasza 4,2 — 6,9, Amosa 2,6, Jeremiasza 9,1, 23,10). Już przy opracowaniu swego katechizmu odczuwał Luter, jak niewłaściwą jest rzeczą skierować umysły

dzieci na zabijanie, cudzołóstwo, kradzież, pożądanie cudzej własności, żony i t. p. W r. 1543 wydaje Luter traktat: „Von den Juden und ihren Lügen", w którym rozprawia się niesłychanie ostro z Żydami. Luter nazywa Żydów „ein boshaftig, halsstarrig Volk, hoffärtige Schelme, rechte Lügner und Bluthunde, ein rachgieriges Volk. Der Odem stinkt ihnen nach der Heiden Gold und Silber, denn kein Volk unter der Sonnen ist geiziger, denn sie sind. Darumb wo du einen rechten Jüden siehest, magst du mit gutem Gewissen ein Kreuz für dich schlagen und frei und sicher sprechen: Da gehet ein leibhaftiger Teufel".

Niezależnie od naszej oceny przymiotów charakteru żydowskiego, naszego sądu o wartości rasy semickiej, naszego wartościowania ich metod postępowania w życiu i handlu, które mogą wypaść nawet niekorzystnie dla Żydów, nie możemy w żaden sposób przychylić się i uznać jako słuszne, moralne i chrześcijańskie takich wniosków, do których Luter dochodzi w wyżej wymienionym traktacie. To, że od Lutra pochodzą, nie powinno wpłynąć na nasz sąd, zagłuszyć nasze sumienie! Na pytanie, które Luter stawia: „Was wollen wir Christen nu tun mit diesem verworfenen, verdampten Volk der Jüden? odpowiada: „ich will meinen treuen Rath geben:

„Erstlich, dass man ihre Synagogen oder Schule mit Feuer anstecke und was nicht verbrennen will, mit Erden überhäufe und beschütte, dass kein Mensch ein Stein oder Schlacke davon sehe ewiglich. Und solches soll man tun unserm Herrn und der Christenheit zu Ehren...

Zum andern, dass man auch ihre Häuser desgleichen zerbreche und zerstöre... Zum dritten, dass man ihnen nehme alle ihre Betbüchlein und Talmudisten, zum vierten, dass man ihren Rabbinen bei Leib und Leben verbiete, hinfort zu lehren... zum fünften, dass man den Juden das Geleit und Strasse ganz und gar aufhebe, zum sechsten, dass man ihnen den Wucher verbiete, ihnen alle Baarschaft und Kleinod an Silber und Gold nehme..." Należy więc, zdaniem Lutra, odebrać Żydom i spalić ich synagogi i domy mieszkalne, wypędzić ich z wsi i miast, zabronić ich

kapłanom nauczania, odebrać im ich książki modlitewne, złoto i srebro i t. d. Pisząc te słowa, widocznie Luter zapomniał o tym, że Chrystus był synem narodu Izraelskiego a Maria córką rodu Dawidowego, że Paweł Apostoł i inni uczniowie Jezusa, Żydzi, coś przecież zdziałali dla Królestwa Bożego. Zapomniał w swoim uniesieniu, że sam jako sługa Kościoła i kapłan Chrystusowy, jeśli uważał za słuszne strofować Żydów dla ich chciwości, nienawiści do chrześcijaństwa, kłamliwości i niemoralności, stwierdzonej i udowodnionej w całym szeregu wypadków i faktów, nie powinien był się posunąć aż tak daleko i stać się apostołem najskrajniejszej nienawiści.

Stosunek Lutra do katolików i żydów nie był, jak to już z przytoczonych zdań Lutra w jego pismach wynika, nacechowany uczuciami tolerancji i wyrozumiałości, które przede wszystkim przystoją duchownym.

Czy można dalej mówić o tym, że przynajmniej stosunek Lutra do drugiego Kościoła Reformacji, dzieła Zwingliego i Kalwina, był owiany duchem braterskiej miłości, cierpliwości i chrześcijańskiej tolerancji?

Poruszamy tu bardzo ważne, zwłaszcza nasze Kościoły ewangelickie obchodzące zagadnienie: ich międzywyznaniowej tolerancji, braterstwa i współpracy. Prace Völkera i Paulusa, wielkie, jakkolwiek stronnicze dzieło Grisara: Luther, t. I-III, Freiburg 1911, Harnacka, Janssena, Pastora i i. wyczerpująco przedstawiły to zagadnienie o ile rozchodzi się o zachodnie kraje Europy. Stosunek Lutra do katolicyzmu był, jak już zaznaczono, wrogim, był owiany najradykalniejszą nietolerancją. Papież to uosobienie Antychrysta, w artykułach Szmalkaldzkich występuje on jako smok, który zwodzi cały świat, nazwano księży katolickich sługami babilońskiej nierządnicy. Rządy papieskie są tysiąckrotnie gorsze od rządów tureckich. Tylko ze wstrętem dziś może dobry ewangelik spoglądać na owe karykatury papieży i kardynałów doby reformacyjnej. Kiedy Tomasz Morus i John Fisher [1]) za pano-

---

[1]) Tomasz More, autor słynnej „Utopii", Lord-kanclerz i kardynał J. Fisher zostali ścięci. Obaj zostali w r. 1935 kanonizowani.

wania Henryka VIII w Anglii w 1535 r. zostali ścięci, Luter wyraził się: „Oby nasi kardynałowie, papieże i legaci papiescy więcej mieli takich Henryków, którzyby ich zabijali" (por. Denifle, Luther u. Luthertum, Paulus, Protestantismus u. Toleranz, i tego samego autora: „Luther u. d. Gewissensfreiheit", 1905). W roku 1540 fala pożarów nawiedziła środkową i północną część Niemiec. Luter przypisał winę zakonowi Franciszkanów i żądał „Nur ins Feuer mit ihnen!" (Mathesius, Tischreden Luthers, str. 180). Nie mniej nietolerancyjnym był stosunek reformatorów, — Luter, Zwingli i Kalwin tu najzupełniej są zgodni — do sekt, które tak samo towarzyszyły powstaniu nowego Kościoła w okresie Reformacji, jak powstawały takie sekty w pierwszych wiekach chrześcijańskich. Do sekciarzy poczęto zaliczać zwolenników Zwingliego, zwanych sakramentarzystami, nowochrzczeńców szwajcarskich i niemieckich, menonitów, różnych „Schwärmerów" i t. d. Do r. 1528 Luter wobec nich zajął jeszcze dość liberalne stanowisko i nie domagał się wytępienia sekt. „In hac causa terret me exemplum, quod in papistis et ante Christum in judaeis videmus". Jednak dwa lata później wyraża swoją zgodę, by sekciarzy śmiercią karano. Schwenkfeld, Jan Agrikola, Mikołaj Stiefel i i. są prawdziwymi szatanami, których należy zwalczać i zdeptać. Fanatyzm Lutra i Kalwina zraził niejednego do przyjęcia nowego wyznania, który w sercu już postanowił porzucić Kościół katolicki.

Stosunek wyznania luterskiego do kalwińskiego i na odwrót od pierwszych początków był przejęty duchem nienawiści, wzajemnej nieufności, pogardy i nietolerancji. O tym świadczą dzieje tych wyznań, pełne smutnych i bolesnych inwektyw, obelg i wyrzutów. Należy o tym pamiętać i nie ukrywać światła tej prawdy pod korcem! Wszystkie prawie traktaty polemiczne teologów luterskich i kalwińskich, a jest ich olbrzymia ilość, roją się od najcięższych kalumnij, przekleństw, obraźliwych napaści i szyderstw. Czego tam w tych traktatach nie ma? A więc umysł Kalwina jest kłamliwy, diabelski, niestały, bezbożny, piekielny, zdradliwy, Kalwiniści to „progenies viperina, animicidae, deceptores, inferna-

les, superdiabolici", i t. d. Możnaby kilka kart wypełnić takimi obelgami, którymi obrzucali się, zwłaszcza po śmierci Lutra i Kalwina, epigoni reformatorów.

Kościół reformowany nie mniej gorliwie od luteranizmu ubiegał się o palmę nietolerancji. Świadczy o tym przede wszystkim straszna śmierć Serveta na stosie genewskim. Przy uwzględnieniu nawet najdalej idącym, ogólnych wierzeń i poglądów owego czasu, że śmierć kacerza jest miłą Bogu, że niewierzących n. p. w dogmat Trójcy Św. najsroższą należy karać śmiercią, wspomnienie tej właśnie śmierci, w takim otoczeniu, za przyczyną sług Chrystusowych, do miłosierdzia i przebaczenia najbardziej powołanych, jest rzeczą tak bolesną i smutną, że dziś jeszcze, po prawie 400 latach, poruszeni jesteśmy nią do głębi. Przecież Reformacja hasło wyzwolenia sumienia i wolności religijnej wypisała na swoim sztandarze! Świadkowie tej strasznej sceny nie zapomnieli nigdy słów nieszczęśliwego Serveta, tej ofiary nietolerancji Kalwina: „Misericorde, misericorde!" Laelius Sozzini, którego uważano za ucznia Serveta, opowiadał później o tym w Polsce (por. Sandius, Bibl. Anti - Trinitariorum, 1684, str. 6 i d., Boeck, Hist. Antitrinitariorum, 1784, tom II, str. 321 i d., J. P. Nicerons, Nachrichten, 9 t., Halle 1754, str. 325 i d.). W stokilkadziesiąt lat po tym wypadku skarżył się Hugo Grotius: „Spiritus Antichristi non tantum ad Tiberim sed et ad lacum Lemanum apparuisse" (por. Lubieniecki, Hist. ref., str. 106).

Niestety ten mord genewski nie pozostał jedynym. Historyk bez trudu naliczyłby ich znacznie więcej. Że i łagodny Melanchton tę zbrodnię genewską najspokojniej w świecie, bez słowa żalu i współczucia przyjął do wiadomości, rzuca dziwne światło na ówczesne stosunki, brutalne i nietolerancyjne metody postępowania i traktowania tych, którzy nie należeli do Kościoła większości. Historycy i badacze kultury i obyczajów 16 stulecia zgodnie stwierdzają, że wzajemna nienawiść, pogarda i wstręt, które poszczególne wyznania chrześcijańskie żywiły wobec sobie, w wysokim stopniu obniżyły poziom życia religijnego i duchowego i świadczyły o smutnym upadku wysokich i wzniosłych ideałów

chrześcijańskiej miłości i sprawiedliwości. G. Steinhausen, wybitny znawca dziejów kultury niemieckiej, wyraża się o tym wieku 16, wieku Reformacji, w sposób następujący: „Man war von einer erschreckenden Unversöhnlichkeit und halsstarrigen Rechthaberei in den kleinsten dogmatischen Fragen. Dieses fanatische Treiben verdarb zusehends den Charakter". W najdrobniejszych kwestiach dogmatycznych zajmowano stanowisko przerażającej niepojednawczości i upartej arbitralności. Fanatyczne postępowanie naocznie psuło charakter. Czcigodny Arndt, autor znanego dzieła: „O prawdziwym chrześcijaństwie", dotknięty do głębi ustawicznymi sporami, nietolerancją duchownych luterskich, żalił się raz: „Ich hätte es nie für möglich gehalten, dass unter Theologen so giftige Leute seien".

Garść przytoczonych faktów chociażby świadczy o tym najlepiej, że tolerancji religijnej nie możemy oczekiwać od tego wieku, który uważał za właściwe i słuszne prowadzić kogoś na spalenie, tortury, wrzucać do ohydnych więzień, mścić się na rodzinach biednego skazańca, którego jedyną winą było to, że odrzucał jakiś dogmat, albo nawet tylko wyrażał jakąś wątpliwość, czy ten dogmat nie pozostaje w rażącej sprzeczności z najprostszymi zasadami i prawami ludzkiego rozumu. Wiek Reformacji i duchowni naszego Kościoła, obojętnie, czy o Lutrze, Kalwinie, Zwinglim i i. mówimy, nie mogą być nazwani pionierami tolerancji religijnej. Najwyżej można zgodzić się z prof. Völkerem, że w okresie Reformacji wypowiedziane zostały pewne hasła, jak wolność sumienia i wiary, od których ludzkość nie mogła się oderwać. Z ostatnim zdaniem Völkera w jego pracy: „Toleranz und Intoleranz... str. 263: „Der Weg zur modernen Toleranz führt über Wittenberg und Genf", droga do współczesnej tolerancji prowadzi przez Wittenbergę i Genewę, nie zgodziliby się n. p. Troeltsch lub Harnack, jakkolwiek są pełni uznania dla wiekopomnego dzieła naszych reformatorów i wcale nie chcą tej epoki, tak doniosłej i bogatej w następstwa dla całej kulturalnej ludzkości, przedstawić w ujemnym świetle. Stwierdzają tylko na podstawie źródeł, a przykład łagodnego i zawsze skłonnego do

pokoju i zgody Melanchtona tu najbardziej poucza, że tolerancja religijna i pełna wolność wyznania i wiary nie mogą być przyznane temu wiekowi, który taką zasadę, jak „Cuius regio, illius religio", uważał za szczyt mądrości politycznej, którą odrzucić, albo której nie uznawać, już było przestępstwem.

Najzupełniej godzimy się z głębokim i pięknym zdaniem Goethego, wyrzeczonym do Eckermanna dnia 11 marca 1832 r.: „Nie wiemy nawet, co wszystko zawdzięczamy Lutrowi i Reformacji. Oni nas uwolnili od więzów duchowego wstecznictwa, tak że dzięki postępującej naszej kulturze możemy znowu wrócić do źródła i Chrześcijaństwo ująć w jego czystości". Jednak należy stwierdzić, że wśród bardzo cennych i rozlicznych dóbr i darów Reformacji, jednego jeszcze w wieku 16 nie ma: tolerancji religijnej i społecznej.

Należy to do dziwnych przypadków w dziejach europejskich narodów, na które nie zwrócono jeszcze nawet dostatecznie uwagi, że najsilniejszy i pierwszy impuls tolerancyjny nie wychodzi z Wittenbergi, Genewy lub Zurychu, ale z Polski 16 i 17 stulecia, z tego kraju, w którym, jak Beza się skarżył, panowała „diabolica libertas", szatańska swoboda, i nieznana nigdzie podówczas wolność sumienia i wiary. Literatura teologiczna, protestancka, którą wydała Polska, zwłaszcza Kościół Braci Polskich, rozbrzmiewa od haseł wolnościowych dla wszelkich badań, wierzeń i religijnych przekonań. Wiemy, że te hasła nie doczekały się urzeczywistnienia pełnego w naszym kraju, że ci, którzy je głosili, musieli ustąpić przed silniejszym przeciwnikiem, który do wolności i tolerancji nie dopuścił, ale odgłos tego wołania pozostał w pamięci i sercu niejednego u nas i zagranicą. Wygnani z naszego kraju obrońcy wiary i religijnego sumienia podnoszą swój głos w Niemczech, Niderlandach, Anglii, w Siedmiogrodzie, Francji, stają się heroldami nowego ducha ludzkości, który raz na zawsze wyzwolił się z pęt nieznośnej i nieludzkiej nietolerancji. W tych walkach i Polska odgrywała doniosłą rolę i spełniała znakomicie swoje zadanie, niedoceniane, jak często w dziejach polskich, przez własnych i cudzych pisarzy. Tę piękną kartę ro-

dzimych naszych dziejów należy mieć na oku, kiedy jest mowa o tolerancji jako podstawowym fundamencie ludzkiej wolności i szczęścia.

III.

O tym, czy dana jednostka lub naród odnosi się do swego otoczenia, nie stanowiącego całości pod względem narodowym, rasowym i wyznaniowym, z uczuciem wyrozumiałej tolerancji, decyduje, obok takich czynników, jak wychowanie, poziom moralny i intelektualny, przede wszystkim charakter narodowy. Okrutna wojna domowa w Hiszpanii współczesnej, w ojczyźnie i dziś jeszcze niezapomnianych Auto-da-fé, brutalnych zdobywców i tępicieli narodów pierwotnych Ameryki, krwawych „Corridas", staje się nam zrozumiałą, jeśli zwrócimy uwagę na charakter tego narodu, który pod względem rasowym przedstawia nam się jako typowy przykład „chaosu rasowego" w zrozumieniu Rosenberga i innych zwolenników teorii rasistycznej. Nie ulega żadnej wątpliwości, że charakter narodów słowiańskich, zwłaszcza pierwotnych, nie zdradzał zamiłowania i skłonności do nietolerancji, przeciwnie był on łagodny, cierpliwy i pokojowy. Na ten rys charakteru Słowian zwrócił uwagę zwłaszcza autor niemiecki Herder, superintendent Weimarski i przyjaciel dwóch największych poetów narodu niemieckiego: Goethego i Schillera. W bardzo ciekawym, dziś jeszcze aktualnym dziele: „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit", 1784, Herder daje wyraz swoim historiozoficznym poglądom, wybitnie optymistycznym, gdy mówi o przyszłości ludzkości. W tym olbrzymim labiryncie naszego życia, w misternym splocie najdziwniejszych wypadków dziejowych, w tym ogłuszającym młynie najrozmaitszych opinii, które ludzkie umysły sobie stwarzają, jak pająk swoją wysnuwa pajęczynę, istnieje myśl i plan Boży i cel, do którego ludzkość jako całość zdąża. Celem tym dla Herdera jest humanitaryzm. Do niego człowiek się zbliża na drodze ogólnoludzkiej wolności wiary i sumienia. W słońcu tolerancji mogą dopiero doj-

rzewać wszystkie szlachetne wysiłki człowieka, mające na celu szczęście, postęp i pokój ludzkości.

Idee Herdera, wypowiedziane w wieku Oświecenia, Rewolucji francuskiej, w kraju, w którym wielki racjonalista i wróg wszystkich „wojujących kościołów”, Fryderyk W., cieszył się niezwykłym autorytetem, znalazły oddźwięk i w Polsce, wśród Słowian, którym Herder w całej pełni przyznaje nie tylko prawo do samodzielnego bytu, do należącego się im miejsca w wielkiej rodzinie narodów europejskich, ale stwierdza z całym naciskiem, że cechy prawdziwej tolerancji, szlachetnego uczucia, wrodzonej dobroci w szczególności przypisane być mogą ludom słowiańskim. Herder pierwszy oddaje sprawiedliwość zlekceważonym na Zachodzie i z wyniosłością tam traktowanym narodom słowiańskim, osłabiając pewne, utarte już pojęcia o wrodzonej lekkomyślności, zacofaniu na polu pracy kulturalnej i cywilizacyjnej i t. p. tych ludów. Piękne i szlachetne myśli Herdera musiały wywrzeć wielki wpływ na Waleriana Krasińskiego, znanego dziejopisarza polskiej Reformacji. Drugą swoją pracę, której w przekładzie francuskim (oryginalna praca ukazała się, podobnie jak i Historia Reformacji w Polsce, w języku angielskim) dał tytuł: „Essai sur l’histoire religieuse des Nations Slaves, Paryż 1853, rozpoczyna Krasiński następującymi słowami: „Un ecrivain eminent d’Allemagne, Herder, fait remarquer que les nations slaves”... Wybitny autor niemiecki, Herder, o narodach słowiańskich czyni uwagę... Następnie przytacza Krasiński dosłownie prawie cały 4 rozdział księgi Herdera. Najważniejsze miejsca w przekładzie polskim brzmią: „Narody słowiańskie zajmują na ziemi większy obszar aniżeli w historii. Mimo swoich czynów tu i tam nie byli nigdy narodem wojowniczym i awanturniczym, jak Niemcy, przeciwnie spokojnie posuwali się za Niemcami, zajmując opuszczone przez nich miejsca i obszary. Prowadzili zgodnie ze swoim charakterem narodowym życie wesołe, muzykalne, byli dobrotliwi, aż do rozrzutności gościnni, miłowali wiejską swobodę i nienawidzili rozboju i grabieży. Niektóre narody, najbardziej Niemcy, zgrzeszyły ciężko wobec Słowian. W całych prowincjach

wytępiono Słowian, uczyniono z nich niewolników, a ich ziemię podzielono między biskupów i szlachtę"...

Herder wyraża pod adresem narodów słowiańskich, z których za jego czasów tylko naród rosyjski posiadał wprawdzie samodzielny byt państwowy, ale pozostawał pod autokratycznymi rządami swoich carów, następujące życzenie, które w naszym dopiero stuleciu w całej pełni się spełniło: „Koło wiecznie zmiennego czasu bezustannie się toczy... i wy tak głęboko upadłe, niegdyś tak skrzętne i szczęśliwe narody kiedyś będziecie uwolnione od waszych niewolniczych kajdan".

Krasiński uzupełnia wywody Herdera, przytaczając inne jeszcze źródła, które świadczą o tym, że Niemcy odnosili się długo do Słowian z wyniosłą dumą i okrucieństwem. „Słowianie nie wykazują skłonności do niesprawiedliwości i zbrodni" mówi Prokopios, grecki historyk 6 wieku po Chr., w swoim dziele: Strategikon, XII, 8. Cesarze bizantyjscy Maurycy i Leon, z przydomkiem „filozof", wychwalali Słowian dla tego, że odnoszą się do obcych z nadzwyczajną dobrocią. Uczony kanonik Adam z Bremy w swojej: „Historia ecclesiastica" około r. 1072 o szczepach słowiańskich wyraża się: „Moribus et hospitalitate nulla gens honestior ac dignior potest inveniri". (H. E., l. II, c. XII w. „Monumenta Germaniae", t. VII). Historyk niemiecki Helmold, w dziele „Chronica Slavorum", napisanym około 1172 r. (por. Monumenta Germaniae, t. XXI), przedstawił dzieje misji chrześc. wśród pogańskich jeszcze plemion słowiańskich i pruskich, i stwierdza, że mógł zauważyć dużo dodatnich przymiotów charakteru u Słowian. Jeśli do misjonarzy chrześcijańskich odnosili się Słowianie z wielką rezerwą, to należy to przypisać nie ich niechęci do Ewangelii, ale do chciwych i okrutnych głosicieli tej Ewangelii. Stwierdza to nieznany nam z nazwiska autor żywota Św. Ottona, apostoła Pomorza, kapelana na dworze księcia Władysława, zmarłego 1139 r. biskupa w Bambergu. W tej „Vita S. Othonis", r. XXV, znajdujemy następującą bardzo charakterystyczną wzmiankę o szczepach Pomorzan słowiańskich: „At illi (Pomeranii) inquiunt, nihil nobis ac vobis, patriae leges non

dimittimus; contenti sumus religione quam habemus. Apud Christianos, aiunt, fures sunt, latrones sunt, cruciantur pedibus, privantur oculis, et omnia genera scelerum, christiani exercent in christianos: absit a nobis religio talis". (por. Monumenta Germaniae, t. 12 i 15).

Herder, nie powołując się na te źródła, podane w pracy Krasińskiego, poświadcza zgodnie z historyczną prawdą: „Już za czasów Karola W. rozpoczynają się owe podboje, które najwyraźniej miały na celu korzyści handlowe, jakkolwiek prowadzone były pod płaszczykiem religii chrześcijańskiej". (Herder, Ideen zur Phil. d. Gesch. d. Menschheit, IV ks. 4 r.). O tych niezwykle zaciętych podbojach i prześladowaniach plemion pruskich, spokrewnionych z Litwinami, przez chrześcijański Zakon Krzyżaków wyraża się Herder w tym samym dziele: „Ludzkość wzdryga się przed krwią, która tu przelana została w długich srogich wojnach, zanim prawie zupełnie wytępiono starych Prusaków" (loco cit.).

Dziwnym musieli się ludom słowiańskim wydawać tacy apostołowie chrześcijańskiej wiary i miłości, którzy ogniem i mieczem starali się w nich wpajać zasady Ewangelii Chrystusowej!

Świadectwa niemieckich autorów, jak Adama z Bremy, Helmolda i i. mają swoją wymowę. Trudno ich posądzać, że tendencyjnie rzucają potwarze na własnych rodaków.

Łagodny charakter plemion słowiańskich, ich niezwykła gościnność, pokojowe usposobienie, nie skore do krwawych podbojów, rzucały się każdemu w oczy, który się stykał z nimi i miał możność bliższego ich poznania. Spolszczony dziejopisarz Kromer taką kreśli sylwetkę Polaków: „Charakter ich otwarty i prostoduszny, raczej dający się podejść, niż podchodzić umiejący, do przebaczenia i pozyskania skłonny, niezasadzony na swojem, owszem do traktowania łatwy, byle łagodnie i ostrożnie z nim postępowano".

Dzieje polskie, którym nie brak bohaterskiej nuty, akcentów męskiej ofiarności i poświęcenia, płynących z głębokiego i szczerego ukochania Ojczyzny, Narodu i Kraju, są jednak wolne od

systematycznie uprawianych, długotrwałych czynów rasowej lub wyznaniowej nienawiści. Jeśli wypadki nietolerancji się zdarzały, od których historia narodu polskiego nie jest wolna, to nie naród i nie królowie, ale raczej fanatyczni księża przede wszystkim są tych czynów właściwymi winowajcami.

O wysokiej tolerancji polskiej wieków średnich świadczy cały szereg faktów. Niemcy, osiedleni na ziemiach polskich po strasznych najazdach dzikich hord mongolskich, doznali w Polsce bardzo życzliwego przyjęcia i opieki, na którą zresztą jako nauczyciele i pionierzy kultury zasłużyli w całej pełni. Pod swoje opiekuńcze skrzydła przyjęła Polska tłumy Żydów, uchodzących przed srogimi prześladowaniami z Niemiec i innych krajów Zachodu. Nie odmówiła gościny Ormianom, szukającym w Małopolsce pracy, zarobku i osobistej wolności. Niemcy rządzili się w Polsce przez długie wieki własnymi prawami, obdarzeni zostali przez królów licznymi przywilejami. Tworzyli dzielne, pracowite mieszczaństwo, które, po za nielicznymi wyjątkami, okazywało wdzięczność, w potrzebach pomoc i ofiarność przybranej Ojczyźnie. Cały szereg spolszczonych Niemców, jak Kromer, kardynał Hozjusz, wedle J. Wasiutyńskiego wielki astronom Kopernik (por. biografię Kopernika Wasiutyńskiego), i w. i. przywiązani byli całym sercem i duszą do Polski. Żydzi zawsze w Polsce doznawali lepszego traktowania, cieszyli się większą tolerancją religijną, aniżeli ich współwyznawcy za granicami ziem polskich.

Pamięć o tym wśród żydów polskich zawsze była bardzo żywa. W odezwie, skierowanej do żydów w r. 1863 po wybuchu powstania styczniowego i utworzeniu Rządu Narodowego w Warszawie, czytamy:

„Sięgnijmy myślą w owe czasy, kiedy nietolerancja religijna rozpostarła swe panowanie nad całym prawie światem, kiedy Izrael gnany z jednego kraju do drugiego, od jednego narodu do drugiego, uciekał przed prześladowaniem fanatyzmu, nie znajdując nigdzie przytułku; wtedy Polska nie zamykała wrót swoich przed nieszczęśliwym tułaczem, ale owszem otwarła mu je na

rozcież, od jednego morza do drugiego... Przodkowie wasi, obdarzeni sprawiedliwymi i ludzkimi prawami, mając sobie wszelki przemysł i handel oddany, budowali domy i miasta, wzrastali w liczbę i pomyślność, cieszyli się kilkowiekowym pokojem...". Ustawy i edykty skierowane przeciw żydom, jak wykazał ks. Michał Morawski w „Ateneum Kapłańskim" (styczeń 1938) właściwie zjawiają się w Polsce dopiero w 16, 17 i 18 wieku. „Niebezpieczeństwem żydowskim" zajmuje się Synod Piotrkowski 1542 r., „obrzydliwą przewrotnością żydowską" Synod Chełmski 1604 r., „zuchwalstwem Żydów" Synod Poznański 1642 r., „niesprawiedliwą lichwą żydowską" Synod Poznański 1720 r., „gadem żydowskim" Synod Przemyski 1723 r., „przewrotnością żydowską" Synod Wileński 1744 r., „nikczemną nacją" Synod Kijowski 1762 r.

Ocena i krytyka tych uchwał katolickich Synodów polskich w stosunku do Żydów wymagałaby specjalnych studiów socjologicznych, obyczajowych i ekonomicznych Polski wieków średnich i nowszych. Należy jednak stwierdzić, że sfery kościelne „per fas et nefas" podniecały umysły narodu przeciwko Żydom, oskarżając ich nie tylko o lichwę, chciwość, ale również o zbezczeszczenie Św. Hostii, o popełnianie mordów rytualnych i t. p. Jednak i te uchwały Synodów nigdy w Polsce nie spowodowały żadnej krucjaty, żadnego systematycznego prześladowania Żydów, jak to miało miejsce w innych krajach Europy.

Kiedy po wyroku Soboru w Konstancji, którego ofiarą padli nieszczęśliwy Jan Hus i Hieronim z Pragi, powstał w Czechach ruch husycki, począł on się krzewić i w Polsce. Król *Władysław Jagiełło,* posądzany o sympatie dla husytów, a nawet nazywany „fautor haereticorum", wydał wprawdzie 1424 r. edykt wieluński, pierwszy z serii edyktów nietolerancyjnych w Polsce, pod naciskiem kardynała Oleśnickiego. Ale edykt ten, na który w wieku 16 powoływał się Kościół katolicki, gdy chodziło o sankcje przeciwko ruchowi reformacyjnemu, uważany był za bezprawny i sprzeczny z przywilejem w Czerwińsku 1422 r. Oleśnicki przyczynił się walnie do tego, że Jagiełło ofiarowanej mu korony cze-

skiej przez wzgląd na cesarza i papieża nie przyjął. Zadzierżgnięcie serdeczniejszych stosunków między dwoma bratnimi narodami, polskim i czeskim, po edykcie wieluńskim stało się rzeczą niemożliwą. Dla fikcyjnych interesów Rzymu zaprzepaszczono, jak niejednokrotnie w ciągu dziejów Polski, interesy i przyszłość naszego kraju.

Husytyzm w znacznej mierze przygotował grunt dla powstałego sto lat później ruchu reformacyjnego. I do tego ruchu odnosiła się Polska długi czas bardzo tolerancyjnie. Nie urządzała żadnego prześladowania, którego ofiarą padłyby dziesiątki tysięcy ludzi, jak n. p. we Francji, nie prowadziła żadnej wojny religijnej, jak Niemcy w 16 i 17 wieku, nie ścinała głów protestanckich duchownych, jak to czynił Henryk VIII w Anglii z duchowieństwem katolickim, wiernym swemu Kościołowi. W gronie swoich władców nie ma Polska Filipów i Karolów hiszpańskich lub Ferdynandów austriackich, którzy obronę wiary i katolicyzmu uważali za pierwsze i główne swoje zadanie. Nuncjusze papiescy niejednokrotnie w swoich relacjach do Rzymu żalili się, że królowie polscy zbyt tolerancyjnie postępują wobec dysydentów i że „w Polsce wolno każdemu wierzyć w co kto chce i jak chce". Tu gorliwość wiary, a takiej nie brak w Polsce, nie była jednak, jak w wielu innych krajach, ogniem trawiącym, nie stłumiła uczuć litości. Świadczą o tym zarówno opieka i humanitarne traktowanie Żydów, licznie tu w 10—14 wieku osiadłych, jak też zwłaszcza dzieje polskiej Reformacji.

Za panowania *Zygmunta I* zaczyna się w Polsce szerzyć ruch reformacyjny. Znajduje on gorące sympatie wśród mieszczaństwa, szlachty i wielu wpływowych magnatów. Znany polemista katolicki, Eck, zwraca się do Zygmunta I z gorącą prośbą, by niepokojące katolików na Zachodzie objawy ruchu reformacyjnego, antyrzymskiego, w Polsce stanowczo i bezlitośnie tępił i wstąpił w ślady Henryka VIII. Spokojnie odpowiada król w liście: „sinite me esse pastorem ovium et hircorum!" pozwólcie mi być pasterzem owiec i kozłów. W tym samym liście wyraża Zygmunt I pod adresem Ecka życzenie: „oby Bóg zechciał naukę

papieża Leona X powiązać z pobożnością Leona I". Wprawdzie w edyktach z r. 1520, 1523 i 1526 występuje król Zygmunt przeciwko ruchowi reformacyjnemu, gdzie w grę wchodziły, jak u Gdańszczan, względy natury politycznej, ale groźby królewskie nie pociągnęły za sobą zazwyczaj żadnej sankcji. Nie przebaczył Kościół katolicki Zygmuntowi nigdy jego polityki wobec siostrzeńca króla, Albrechta Brandenburskiego, ostatniego Wielkiego Mistrza Zakonu Pruskiego. „Owszem sam Heretyków fautorem i promotorem był, jako siostrzeńca swego, Olbrychta Brandenburskiego, Mistrza Pruskiego, który Zakon swój wbrew katolickiej wierze porzuciwszy, i stan i nabożeństwo odmienił i ożenił się. Do którego ożenienia i sam król mu pomógł i na wesele jego posła swego posłał". (Braterska Declaratia na Niebraterskie Napomnienie od autora pod imieniem szlachcica Polskiego ad Dissidentes in Religione uczynione, 1646, str. 27).

Nie „malowanym" był Zygmunt I królem i nie chciał być narzędziem żadnego kościoła. Kiedy biskup Niedzileski wydał dzieło, w którym ostro zaatakował Lutra, zażądał król wydania i zniszczenia tej pracy „jako uwłaczającej narodom i książętom z dworem polskim zaprzyjaźnionym [1])". „Volumus et decernimus, ut ipse scripta sua, nullo exemplari sibi relicto, nobis tradat, nec illa aut alia quaevis similia edere unquam audeat absque consensu et scientia nostra" [2]). (Acta Tomitiana, t. V, f. 284, i Metryka Kor. Ks. 35, fol. 314). Kolankowski nazywa Zygmunta I „oportunistą, zwolennikiem zewnętrznego i wewnętrznego pokoju, biernym wobec przejawów życia". Nie był w tej bierności ślepy na dodatnie strony ruchu reformacyjnego, który „uobywatelniał ludzkie pragnienia, pobudzał serca i rozszerzał umysły" (Kolankowski, Polska Jagiellonów, Lwów 1936).

Taką jest Polska Zygmunta I, któremu Luter złożył z dedykacją tłumaczenie Biblii. Nasz reformator przyjął bardzo serdecz-

---

[1]) por. W. Zakrzewski, Powstanie i wzrost Reformacyj w Polsce, Lipsk 1870, str. 226/227.

[2]) Chcemy i postanawiamy, aby sam (scil. biskup Niedzileski) swoje pisma, nie pozostawiwszy sobie żadnego egzemplarza, nam wydał, takich lub podobnych nigdy więcej nie odważył się wydawać bez naszej zgody i wiedzy"

nie Ludwika Decjusza, historyka i sekretarza Zygmunta I, znanego z ewangelickich przekonań autora. Ruch reformacyjny w Polsce żywo zainteresował Lutra, który w liście wyraził się: „Cieszę się, że i w Polsce Chrystus panuje, wszędzie jest pragnienie Ewangelii i ze wszystkich stron żąda się od nas przysłania ewangelistów". Do Zygmunta zwracali się listownie Melanchton, Kalwin, Bullinger, a Erazm Rotterdamczyk, ten Wolter 16 stulecia, jak go Dilthey nazwał, pisze w liście do króla: „Pierwszy u Ciebie spokój kraju i oszczędność krwi chrześcijańskiej niż zdobycze i opinia tłumów" (por. Erazmi epistola ad inclytum Sigismundum Regem Poloniae).

Tolerancyjną politykę ojca prowadził również *Zygmunt August,* ostatni władca polski z rodu Jagiellonów. Za jego panowania Polska była prawdziwym „asylum haereticorum" i „refugium", do którego schronili się prześladowani w innych krajach, ścigani przez Św. Inkwizycję wolnomyśliciele. Głośna w całej Europie tolerancja polska ściągnęła na dwór Zygmunta Augusta wielu awanturników, religijnych fantastów, ale również wielu wybitnych uczonych i myślicieli religijnych. Na tę bezprzykładną tolerancję złożyły się i własne liberalne przekonania religijne i racja stanu, która kazała królowi unikać za wszelką cenę wojny domowej i osłabienia kraju. Wojny religijne w Niemczech i we Francji, o których przebiegu i skutkach ukazało się 1567 w Brześciu Litewskim bardzo ciekawe dzieło Cypriana Bazylika (Historia o srogim prześladowaniu kościoła Bożego i t. d.), nie były w oczach Zygmunta Augusta przykładem zasługującym na naśladowanie. Rządom tego króla zarzucano bierność, brak szybkiej decyzji i stanowczości. Król „do jutrka", jak go nazywano, przy wielkiej skromności umiał jednak stać na straży osobistej godności i królewskiego swego majestatu. Nie chciał i nie mógł kusić się o panowanie despotyczne nad narodem, o którym już wówczas we Francji mówiono: „Il n'y avait peut être pas alors de nation plus libre que la Pologne" — nie ma narodu wolniejszego od Polski! Tolerancję religijną zachował, ponieważ tak rządzić kazało mu jego sumienie. Nie myślał o wyrzeczeniu się

swojej katolickiej wiary, jak świadczą o tym własne słowa Zygmunta Augusta: „Pochodzimy bowiem z takiego rodu i od takich rodziców, którzy najgorliwiej zawsze oddani byli wierze ojców". Zdawał sobie sprawę, że przywileje duchownych tam powinny się kończyć, gdzie tego interes kraju i dobro narodu wymagają. Król nie zważał na Hozjusza, gdy ten domagał się od niego sankcji karnej przeciwko ewangelikom w Elblągu, którym została słowem królewskim poręczona wolność wyznania. „Was ihnen einmal zugesagt, solle ihnen unwidersprechlich gehalten werden" (Kolankowski, str. 302).

Przykład tolerancyjnej Polski zwłaszcza po brutalnym prześladowaniu francuskich Hugenotów, po owej nocy Św. Bartłomieja, całej Europie został podany ku naśladowaniu. Jezuici, sprowadzeni przez Hozjusza do Polski, za panowania Zygmunta Augusta daremnie nakłaniali króla do polityki twardej ręki wobec różnowierców. Kiedy nuncjusz papieski, del Portico, nalegał na króla, by wydał zakaz Synodu Sandomierskiego, i Skarga Złotousty biadał, że „ta brzydka Confederacya wszystkim wilkom wrota do zabijania owiec Bożych otworzy", król pozostał głuchym na te skargi i żale. „Nie rozumiemy, aby to rzecz nasza być miała, by pro haeresi przed nas kogo pozwać miano, ale też uznawać de haeresi albo de religione" (10.VII.1570. Metryka kor. ks. 109, fol. 200). Król niejednokrotnie odczuwał niekorzystne działanie polityki watykańskiej dla Polski. W memoriale przedłożonym 1553 r. kurii rzymskiej, żali się Zygmunt August: „per speciem religionis propagandae aperte hostibus nostris favere, quos dignitate et titulis regiis non magis conhonestare, quam contra nos animare et incendere, eoque pacem et tranquilitatem populorum nostrorum perturbare velle videatur" [1]). Poseł cesarski 1566 donosi do Wiednia, że proklamowaną w Polsce wolność sumienia będzie musiał uszanować każdy przyszły król Polski (por. Kolankowski, str. 304).

---

[1]) Pod pozorem religijnej propagandy otwarcie sprzyja (kuria) naszym wrogom, nie tylko czci ich godnością i tytułami królewskimi, ale podjudza ich i zapala przeciwko nam, i w ten sposób, zdaje się, chce zakłócać pokój i spokój naszych ludów.

Można zrozumieć, że Kościół katolicki i Jezuici nie byli taką tolerancyjną polityką zachwyceni. Jezuici, którzy, jak nawet Krasiński przyznaje, w Polsce okazali wielką gorliwość i zachowywali się pod względem moralnym bez zarzutu, nie mogli oczywiście zachwycać się upadkiem katolicyzmu i szerzeniem się najrozmaitszych wierzeń religijnych. Gorzej przestawia się fakt taki, że teolog naszego bratniego kościoła w Genewie, przyjaciel Kalwina, Beza, potępił polską tolerancję w ostrych słowach: „diabolica libertas, quae Poloniam hodie tot pestibus implevit, quas nullae alioquin sub sole religiones tolerarent" — szatańska to wolność, która dziś napełniła Polskę tyloma zarazami, których nie ścierpiałyby gdzieindziej żadne religie pod słońcem". Ten sam Beza, słysząc jak w Polsce znalazł przytułek uczony Włoch, Faustus Sozzini, jeden z najszlachetniejszych i najgłębszych myślicieli religijnych, nie zawahał się zawołać: „Italia Poloniae fatalis"! [1])

Król Zygmunt August nie był zachwycony tym, że Ewangelicy domagali się dla siebie wolności wyznania i głoszenia nauk religijnych, które sami uznają za słuszne i prawdziwe, opieki ze strony rządu i społeczeństwa, a sami między sobą nie umieli rządzić się tolerancją i wyrozumiałością, dawali gorszący przykład fanatycznej nienawiści. W liście, skierowanym do księcia pruskiego, Albrechta, skarżył się Zygmunt August na ciasne i zaciekłe sekciarstwo ewangelickie i wyraża o nim bardzo charakterystyczną uwagę: „Kto są ci różnowiercy? To Lutry, to Osiandry, to Kalwiny, zaczem jakiejś innej konfesji. Sami nie wiedzą, czego chcą, ośmieszają się i wzbudzają u innych nie śmiech już, lecz politowanie". (Kolankowski, str. 303).

Król Zygmunt August pod koniec swego smutnego życia odnosił się z coraz to większą niechęcią do tych „logo- i ministromachij", do tych nierozsądnych polemik i walk między duchownymi różnych kościołów i wyznań. Unikał walk religijnych, gdyż

---

[1]) Italia jest zgubną dla Polski! Słowacki wyraził się podobnie o Rzymie.

widział w nich nie tylko szkodę dla każdego narodu i państwa, ale wprost zaprzeczenie religijnych prawd Ewangelii Chrystusowej. Roli rozjemcy w licznych sporach między katolicyzmem i protestantyzmem z jednej strony, a zwaśnionymi Kościołami protestanckimi z drugiej strony, nie przyjął. Rządzenie, to zwłaszcza w Polsce tak trudne zadanie, oddzielił sumiennie od rządzenia sumieniem i religijnym przekonaniem. Laelius Sozzini [1]) w liście do Kalwina donosi o tym postanowieniu króla, nie zmuszania gwałtem do przyjęcia jednego wyznania żadnego ze swoich poddanych (list z 22 sierpnia 1559 r.).

Tych zasad się trzymał i politykę tolerancyjną uprawiał i wielki następca ostatniego z Jagiellonów, mężny i sprawiedliwy król *Stefan Batory.*

Posiadamy list tego króla z dnia 12 września 1585 r. w sprawie uwięzionego drukarza ariańskiego, Aleksego Rodeckiego, które to pismo jest niezwykle cennym świadectwem polskiej tolerancji wyznaniowej 16 wieku. Dokument ten jest tak piękny i tak szlachetną jest jego treść, że jest wskazane podać go w dosłownym brzmieniu do wiadomości. Nie spotykamy się w dziejach z wieloma dokumentami tego rodzaju. Możemy być dumni, że król polski, gorliwy katolik, wielkoduszny monarcha, żyjący w okresie najkrwawszych walk religijnych i fanatycznej nienawiści wyznaniowej, stanął na tak wysokim poziomie ludzkości, sprawiedliwości i prawdziwie chrześcijańskiej tolerancji.

„Oratio ad Stephanum Regem Poloniae in causa Alexii Rodeccii, typographi, incarcerati a. 1585. Adiuncta est responsio Regis d. d. 12.IX.1585".

„Ego quantum ad me attinet, si fieri posset, ut una sola vigeret Religio Catholica, ita Deum testor, id omni mea adhibita opera optarem, immo et sanguine me effuso redimerem. Sed quia id fieri per haec ultima infelicia tempora non sit possibile,

---

[1]) Laelius Sozzini powoływał się zawsze na list Erazma do Melanchtona, w którym m. i. napisał: „Non sum judex alienae conscientiae, nec dominus alienae fidei, Idem certe, cogere non est evangelicum."

donec id aliqua ratione Deus perficiat, Ego nunquam persecutione aut sanguine Religionem propagandam esse censeo. Et etiamsi non iurassem, ipsa ratio, Reipublicae constitutio et exempla Gallica me id luculenter docerent. Quocirca non est, quod hic scrupulus vobis a quoquam ad turbulendas hominum mentes injiciatur. Quod enim dixisti, bene consideramus. Nunquam humanas conscientias cogi posse".

Przemówienie do króla Polski, Stefana w sprawie uwięzionego drukarza A. Rodeckiego. Dołączona jest odpowiedź króla z dnia 12 września 1585 r.

Co do mnie, gdyby się to stać mogło, aby jedna tylko religia katolicka panowała, świadczę się Bogiem, pragnąłbym dołożyć do tego wszystkich wysiłków i odkupiłbym to nawet przelaną krwią swoją. Ponieważ jednak w tych ostatnich nieszczęśliwych czasach to nie jest możliwe, dopóki Bóg w jakiś sposób sam tego nie dokona, nigdy *nie sądzę, że prześladowaniem, albo krwią należy krzewić religię.* Nawet gdybym nie przysięgał, sam rozum, konstytucja Rzeczypospolitej i przykłady Francji pouczyłyby mię o tym znakomicie. Dlatego ten skrupuł niech nie spowoduje i was do zakłócenia umysłów ludzkich. Cośmy powiedzieli, dobrze rozważamy. *Nigdy nie można zmuszać sumień ludzkich*".

Kiedy nieznany nam bliżej doradca króla Stefana zachęcał wprowadzić i ustalić jedną wiarę, jak ustanowiono jedno prawo, odpowiada król: „Rex sum populorum, non conscientiarum". Jestem królem moich ludów, nie sumień. Tak zapatruje się na królewski swój urząd, tak pojmuje swoje obowiązki rządzenia narodem. O całe niebo przewyższa Karola IX i Ludwika XIV, którzy hasło: „Un Roi, une loi, une fois dans le royaume" — jeden król, jedno prawo, jedna wiara w królestwie — starali się urzeczywistniać we Francji najkrwawszymi prześladowaniami, zbrodniami i edyktami nietolerancyjnymi. Nemezis dziejowa później srodze ukarała następców tych krwiożerczych królów za grzech ślepej, fanatycznej i bezwzględnej nienawiści.

Światło tej pochodni, której na imię tolerancja, ludzkość i braterstwo, w ciągu dziejów Polski było raz silniejsze, raz słabsze, ale

nie wygasło ono nigdy. Ingenium Polonicum, tak znakomicie przez Herdera scharakteryzowane, znalazło i w chwilach najcięższych, w czasach upadku, w okresach długotrwałej niewoli, ostoję w swoim serdecznym umiłowaniu wolności, która sama nie cierpi pęt i nie pragnie nałożyć ich innym. Zdrowy instynkt narodu polskiego chronił Polskę przed naśladowaniem barbarzyńskich metod rządzenia innych władców, niechlubnie przez ucisk, gwałt, tłumienie wolności zapisanych w dziejach ludzkości. Ilekroć jednak za namową, zwłaszcza owej „ecclesiae militantis", Polska się oderwała od tych zasad tolerancji, spadały na nią klęski, upadała jej potęga, rozluźniały się wiązadła, łączące obywateli w wysiłkach, których celem ma być dobro religijne, moralne i społeczne wszystkich.

Tolerancja religijna, nie mająca nic wspólnego z religijnym indyferentyzmem, — Batory, cesarz Józef II byli głęboko wierzącymi katolikami — nie szkodziła jeszcze nigdy żadnemu narodowi i państwu, którym każdy kult, wyznanie i religia, nie pozostające w sprzeczności z ogólnie przyjętymi zasadami prawa i moralności, powinne być przedmiotem życzliwej opieki i sprawiedliwego traktowania. Gdzie w społeczeństwie nie ma tolerancji religijnej, tam nie ma i tolerancji politycznej. Gdzie nie ma możności dyskusji i obrony swego stanowiska i przekonania, tam szerzy się serwilizm, panuje obłuda, przenika serca duch przekornej nienawiści.

Z religijnego stanowiska musimy tolerancję i miłość braterską do wszystkich ludzi nazwać podstawową zasadą i substancją wszystkich nauk i norm, punktem centralnym światopoglądu Chrześcijaństwa.

Z moralnego stanowiska tolerancja, jako nakaz ogólnoludzkiej życzliwości i wyrozumiałości, zbliża ludzi i narody do siebie, podnosi i uszlachetnia.

Ze społecznego stanowiska tolerancja obywatelska, polityczna, pragnąc przyznać każdemu, co mu się słusznie należy, i nie propagując bynajmniej bezwyznaniowej, beznarodowościowej i bezpaństwowej ewangelii, mistycznej i fantastycznej sprawiedliwo-

ści i równości, łączy dzieci jednej ojczyzny w szlachetnym zapale służenia jej wszystkimi siłami, jako dobrej i sprawiedliwej swojej matce.

Nazwano sprawiedliwość fundamentem państw, źródłem ich potęgi i rozwoju, a „nietolerancję tyranem, który wyludnia prowincje". (Fryderyk W., por. P. R. E. 3 w. tom 19, str. 830). Nie w zewnętrznej, mechanicznej równości i jedności kościelnej leży cel, wykreślony chrześcijaństwu przez Chrystusa. Już Tertulian, zwalczając sekty i kacerstwo, zwykł był mawiać: „Oportet haereses esse" — i herezje muszą istnieć, jak istnieć musi zło, ciemność, fałsz, by je pokonać, przezwyciężać i w ciągłym pochodzie naprzód usunąć z naszej drogi, na której kroczymy. „Christiani fiunt, non nascuntur" — Chrześcijaninami stajemy się a nie rodzimy się — i nie przynależność do tego czy owego Kościoła decyduje, ale nasz osobisty i właściwy stosunek do Boga, Jego prawdy, woli i ducha. U podstaw nauki chrześcijańskiej nie znajdujemy żadnej nietolerancji, z kart Ewangelii nie wieje ponury, fanatyczny duch nienawiści rasowej i politycznej. Wrota Kościoła w okresie pierwszym i najstarszym jego dziejów były szeroko otwarte dla każdego, który chciał w nim znaleźć naukę, pokrzepienie i spokój duszy. Mądry Gamaliel, ów „zacny u wszystkiego ludu" nauczyciel Apostoła Pawła, po wszystkie czasy nietolerancyjnym kapłanom, rządom i władcom dał naukę: „Jeśli jest z ludzi jakaś rada albo sprawa, w niwecz się obróci. Ale jeśli jest z Boga, nie będziecie mogli tego rozerwać, byście snać i z Bogiem walczącymi nie byli znalezieni". (Dzieje Apost. 5, 38—39).

Niestety Kościoły ewangelickie, tak dumne z nauki swojej, opartej tylko i wyłącznie na Piśmie Św., zapomniały, że nie litera, ale duch jest i musi być panem w Kościele. Kiedy i wśród naszych wyznawców zapanowały fanatyczne zacietrzewienie, niebraterskie odsądzanie wzajemne od czci i wiary, kiedy górę wzięły niechrześcijańskie i nieludzkie prześladowania, stało się jasnym i widocznym, że naszemu Kościołowi usuwa się grunt pod stopami, że ruch reformacyjny traci swój wielki rozmach i znaczenie,

chyląc się wyraźnie ku upadkowi. Nie można dla siebie żądać wolności wyznania, powoływać się na głos swego sumienia, domagać się tolerancji, więcej nawet: równości i pełnej swobody dla swoich poglądów, a odmawiać tego równocześnie innym. Z tej paradoksalnej sytuacji widocznie nie zdawali sobie sprawy nasi reformatorzy, obarczeni ideami, poglądami, tradycyjnymi zwyczajami swego czasu, któremu prawdziwa wolność i tolerancja były czymś obcym, pragnieniem w duszach najszlachetniejszych, ale niezrealizowanym i niespełnionym, jak nim w gruncie rzeczy jest jeszcze dzisiaj.

Jest to jeden z fałszów, jakich pełno jest w dziejach, że np. Jezuici w Polsce walnie przyczynili się do upadku Reformacji. Jezuici spełniali swój obowiązek, bronili zagrożonego stanu posiadania Kościoła katolickiego, wypowiedzieli nam otwarcie wojnę i prowadzili ją, jak zawsze, odkąd świat światem, prowadzono wojny, chytrze, uważnie wyszukując słabej strony u przeciwnika, by mu zadać cios i odnieść zwycięstwo. Byłoby naiwnością i dzieciń每stwem z naszej strony żądać, by bez walki i oporu Kościół katolicki nam oddał się w posiadanie! Zwarty front ludzi, zespolonych myślą o wielkiej i świętej sprawie, przejętych szczerym zapałem i pewnością zwycięstwa, nie zachwieje się tak prędko. Takiego frontu ewangelickiego w Polsce nie mieliśmy nigdy. Mieliśmy natomiast roznamiętnionych sporami dogmatycznymi, nieustępliwych i zarozumiałych duchownych, porywczych, gwałtownych i mściwych, znanych w całej Europie ze swego warcholstwa protektorów szlacheckich, chwiejnych jak trzcina w czasie burzy. Mieliśmy po naszej stronie i w naszym obozie i magnatów, owych kapryśnych „małych monarchów" polskich, z wielkopańskimi gestami i fantazją, ale niepewnych i niewytrwałych. Mieliśmy wreszcie i owe synody, żywcem przypominające znane sławetne sejmy i sejmiki polskie, z ich „pustym, niepotrzebnym i napuszonym wielosłowiem", bogactwem frazesów — a ubóstwem czynów. To, co pewien rozumny poseł o Sejmie Czteroletnim wyraził: „Gdyby obce potencje na wymowę z nami wojowały, nad każdą bylibyśmy pewni zwycięstwa" (por. A. Świętochowski,

Genealogia Rzeczywistości, Warszawa 1936, str. 107), możnaby powiedzieć i o niejednym synodzie Kościołów ewangelickich w Polsce 16 i 17 wieku.

Słuszne są słowa Czechowicza: „Rzymskiey wiary wodzowie zawżdy inszych w sak swoy wprawić się kusili" (Czechowicz, Epistomium na wędzidło, r. 1583). Zakusy te byłyby się skończyły niepowodzeniem, gdyby nie widziano u nas rozdwojenia, czynów nietolerancji, zawiści i gwałtu. Nic sprawie polskiego ewangelicyzmu nie zaszkodziło tak bardzo, jak to, że nasi duchowni zapominali, że „nie godzi się pod płaszczykiem chwały Bożej, którą się niektórzy pokrzykują, drapać z drugimi" i że słowa Chrystusa: „Nie wiecie wy jakiegoście ducha?", powiedziane zostały po wszystkie czasy, wszystkim Kościołom, Narodom i Państwom. Odstępstwo od tych zasad, oderwanie się od nakazu tolerancji, miłości i braterstwa zemściły się na naszym Kościele tak samo, jak przedtem na Kościele katolickim, który pragnął podporządkować sobie wszystko, stworzyć jeden rząd nad duszami, jedną władzę kościelną i jedną wspólną dla wszystkich ideologię religijną.

Reformacja dała impuls do przebudowy całego naszego życia religijnego i zerwała z błędnie pojętym uniwersalizmem kościelnym. Głosiła płomiennymi słowami potrzebę wyzwolenia ducha chrześcijańskiego z „niewoli babilońskiej" Kościoła i oparcia życia religijnego nie na sztucznych, zawiłych, niezrozumiałych i martwych formułkach dogmatycznych, ale na potędze żywej wiary, która w razie potrzeby umie rzucać wszystko na stos: życie, wolność, dobra doczesne, ojczyznę. Do pojęć tolerancji religijnej, do wolności sumienia i wiary w naszym zrozumieniu, pełnym i szerokim, nie dochodzi Reformacja od razu, ale stopniowo i powoli.

W ogniu walk na przestrzeni 16 i 17 wieku wszyscy reformatorowie są podobni do Mojżesza, który z woli Bożej mógł tylko oglądać w dali ziemię obiecaną, ale nie było mu danym wejść do niej. Można to nazwać karą boską za wszystkie owe namiętne spory, niebraterskie przekleństwa i nietolerancyjne słowa i czyny. W jednym wielka Reformacja jest podobną do wielkiej Rewolucji, o której mówiono, że pożarła ona w końcu wszystkich tych, którzy

byli obrońcami i prorokami bezwzględnej, twardej i fanatycznej nietolerancji. Zasiew nienawiści jeszcze nigdy nie wydał dobrych owoców; kto mieczem fanatyzmu wojował, ten i od miecza nienawiści i zemsty zginął.

Synteza takich skrajnie przeciwnych pojęć: wolność i przymus, miłość i gwałt, wyrozumiałość i groźba w Kościele Chrystusowym nie jest do pomyślenia. Duch Chrystusa jest dla nas, był i będzie in aeternum duchem najświętszej miłości, pokoju i wszechludzkiego zrozumienia i wyrozumienia dla każdej szczerej chęci i woli szukania Boga i Królestwa Jego. Żywiołem i duchem Kościołów niestety przeważnie był regulamin, formułka, świat, ujęty w karby podzielonego, uregulowanego, ujednostajnionego życia religijnego i kościelnego. Im mniej było w Kościele wolności, tolerancji, miłości i braterstwa, tym większą się stawała masa krzywdy, suma wypaczonego życia, tym bardziej znikał z oblicza Kościoła odblask mądrości, dobroci i łaski Tego, który go stworzył nie dla pogrążenia, ale wyzwolenia i zbawienia całej ludzkości, a nie pewnej tylko jej części.

BUDOWA KOŚCIOŁA

Chcę mówić o idei Zrzeszenia Kościołów ewangelickich w Polsce czyli o Polskim Kościele Ewangelickim.

Jest to zagadnienie zgoła dotychczas nie rozpatrywane, pozornie nawet sprzeczność w sobie zawierające. Czy można w ogóle mówić o Polskim Kościele Ewangelickim? Reformacja Husa ściśle biorąc nie przekroczyła granic narodu czeskiego a reformacja 16 wieku poza nielicznymi wyjątkami ograniczyła się do narodów germańskich i anglo-saskich. Do Polski bryznęła jedynie fala luteranizmu, znajdując przyjęcie przeważnie u mieszczan niemieckich, oraz fala kalwinizmu, do którego przystała do daleko idących reform gotowa szlachta. Książęta mazowieccy i ogół narodu zajął wobec reformacji 16 wieku stanowisko nieprzychylne i nie można nie dostrzec tego, że do dzisiaj trwa w tym stanowisku nieufnym i nieprzychylnym. Pojęcia: polskość i ewangelicyzm uchodzą za pojęcia przeciwstawne i sprzeczne.

A jednak mamy podstawy do tego, żeby mówić o Polskim Kościele Ewangelickim. Mamy dziś w Polsce polski lud ewangelicki i mamy polskie zbory ewangelickie. Mamy ośrodki polskiej pracy ewangelickiej, charytatywnej. Mamy polską młodzież ewangelicką, która się zwie „integralną cząstką narodu polskiego" [1]). U młodzieży tej, należącej do tego lub owego z Kościołów ewangelickich w Polsce, myśl o Polskim Kościele Ewangelickim jest jak gdyby z pod serca wyjętą. Nie chcą być jedynie członkami poszczególnych Stowarzyszeń młodzieży ani też nie członkami poszczególnych zborów i Kościołów, ale czują się członkami jednej wielkiej rodziny ewangelickiej, można rzec

Polskiego Kościoła Ewangelickiego. Wiedzą oni wszyscy, że są członkami narodu i obywatelami Polski i pragną spotykać się z ludźmi i służyć Bogu i ojczyźnie w imieniu Jezusa Chrystusa.

Mamy wszakże w Polsce kilka Kościołów ewangelickich i mamy w nich nawet większość Niemców. Małym dzieciom szkolnym wprost nie mówimy o istnieniu różnych Kościołów ewangelickich; nie chcemy ich umysłów obarczać tą wielością Kościołów, i nam starszym też jest nieraz niewygodnie mówić o niej. Nawet nie mówimy o różnicach narodowościowych. Zapoznajemy dzieci z ewangelickimi zasadami chrześcijańskimi, pozostawiając wiadomości o różnicach na późniejszy stopień rozwoju. W życiu religijnym nam nawet istnienie wielości Kościołów ewangelickich nie przeszkadza; w zasadach wyznaniowych czujemy się jedno i to nas umacnia.

Gdy wszakże zaczynamy sobie uświadamiać istniejące między Kościołami ewangelickimi różnice i wynikające nieraz stąd nieporozumienia i waśnie, przecież staje przed nami wezwanie: bądźcie jedno! i: jedno jesteście! „Gniewajcie się, ale nie grzeszcie!"[2]). Jest niepodobieństwem, żeby można usunąć istniejące różnice; nie jesteśmy zwolennikami bezwzględnego niwelowania i zacierania nieraz głęboko tkwiących różnic, chociażby różnic narodowościowych. Kościół bezwzględnie zamykający się przed inną narodowością, przestał być Kościołem Chrystusowym. Wobec Boga nietrudno jest uświadomić sobie, iż nawet przy daleko idących różnicach jedno jesteśmy.

Zrzeszanie się narodu niemieckiego niewątpliwie także Słowian pobudzi do uświadomienia sobie swojej odrębności, a w szczególności naród polski uprzytomni sobie w całej pełni swoją pozycję z jednej strony wobec Rzeszy Niemieckiej, z drugiej strony pozycję pośród narodów słowiańskich i w ogóle we wschodniej części Europy. Niewątpliwie wszystkie Kościoły ewangelickie w Polsce będą musiały na nowo rozpatrzyć swoją pozycję w Polsce. Zagadnienie to nie zniknie z naszych umysłów i będzie spoczywało na naszej pracy bez względu na to, ile Kościołów ewangelickich będzie w Polsce. Byłoby rzeczą niegodną,

gdybyśmy mieli istniejącego stanu nie dostrzegać i gdyby nas miały wypadki zaskakiwać.

Zastanawia nas prócz pytań dotyczących istoty Kościoła przede wszystkim także zagadnienie: Czy istnieje możność pewnego porozumienia między polskimi i niemieckimi członkami Kościołów ewangelickich w Polsce, a tym samym także między Kościołami ewangelickimi w Polsce. Przy czym już dawno zrozumieliśmy, że nie opłaca się rozstrzyganie tego rodzaju zagadnień z niskiego i ciasnego punktu widzenia, że przy zrzeszaniu i organizowaniu się społeczeństw i narodów każdy związany jest ze swoją społecznością, i rzeczy wielkie tylko z wysokiego stanowiska rozpatrywać należy.

Czy jest możliwe porozumienie między Kościołami ewangelickimi w Polsce? Czy możemy mówić o Polskim Kościele Ewangelickim w szerszym tego słowa zrozumieniu? Jeżeli tak, to powinnibyśmy to i owo u nas zrewidować i powinnibyśmy naszą pracę duszpasterską w tym kierunku nastawić.

1. POCZĄTKI.

Chcemy rozpatrzyć początki tej pracy, która doprowadziła nas do pojęcia: Polski Kościół Ewangelicki.

Niech czytelnik wybaczy, że wyprowadzę go najpierw do ziemi Cieszyńskiej. Nie czynię tego bynajmniej z tego powodu, że sam się z tej ziemi wywodzę, czynię to natomiast dlatego, że na tej ziemi szczególnie w wieku 19. i aż do wybuchu wojny rozstrzygały się rzeczy, które dziś w stosunkowo dużej mierze wpływają na bieg spraw Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego i w ogóle Kościołów ewangelickich w Polsce.

W Polsce przedrozbiorowej w 16. wieku właściwie tylko niemieckie mieszczaństwo przystało do reformacji kierunku luterskiego czyli augsburskiego a szlachta polska do reformacji kierunku kalwińskiego. Jedynie poza właściwymi granicami Rzeczypospolitej lud polski na Mazowszu Pruskim i na Śląsku, Ma-

zurzy i Ślązacy poszli za głosem reformacji Wittenberskiej. Na Śląsku Piastowie zaprowadzili reformację.

Dziś w Polsce do Kościołów ewangelickich należą koloniści Niemcy, mieszczaństwo przeważnie pochodzenia niemieckiego, które jednak w dużej mierze weszło w kulturę i w naród polski oraz w służbę Polski, wreszcie polski lud na Śląsku Cieszyńskim, na Górnym Śląsku, w południowych powiatach Poznańskiego oraz Ślązacy koloniści w okolicach Wielunia i Mazurzy w Działdowskim i na Suwałszczyźnie.

Dla zrozumienia duchowej postawy Polaków ewangelików należy sobie uprzytomnić doświadczenia narodu polskiego z czasu niewoli, orężne porywy, które miały naród wyzwolić z pod władzy obcych państw, i poryw ducha, który w heroiczny sposób zmagał się z Bogiem i pytał się o istotę chrześcijaństwa i o sprawiedliwość pośród narodów. Naród w niewoli począł wchodzić w siebie, a mężowie, którzy wyrośli na wieszczów, sięgali nawet w Pismo święte i pytali się o drogi Boże i o wyroki Boże dla narodu. Zapewne, wywody wieszczów, zapalających naród do skupienia się i do samodzielnego wysiłku ducha i budowania idącej Polski w duchu i w prawdzie, były jako w niewoli nieraz owiane mglistym mistycyzmem; budziły jednak i umacniały naród i stały się w Polsce drogim kapitałem i dorobkiem, którym się naród może legitymować pośród narodów. Nie przespał niewoli w bezczynności.

Śląsk Cieszyński w czasach przed wojną stopniowo zetknął się z reformacyjnym dorobkiem narodu polskiego z wieku 16. i 17., oraz z ewangelicznym wysiłkiem w okresie niewoli. W ten sposób przez osoby swoich przywódców rychło w dwójnasób zespalał się z Polską, a kiedy wrócił do Polski, nie wszedł jako obcy. W dodatku miał doświadczenie w sprawach polsko - niemieckich.

Godzi się uświadomić sobie, jaką drogą szło owo zapoznanie się ewangelików śląskich z kulturalnym dorobkiem narodu polskiego. Jest rzeczą znamienną, że i Niemiec był w tym względzie pomocnym.

Ks. Dr Teodor Haase, urodzony we Lwowie (1834), syn superintendenta, proboszcz zboru bielskiego na Śląsku (1859 — 1876), następnie proboszcz zboru cieszyńskiego (1876 — 1909), senior śląski (1865 — 1882), poczym do zgonu superintendent morawsko - śląski, w r. 1864 wydał w druku Postylę ks. Grzegorza z Żarnowca (Cieszyn, czcionkami Karola Prochaski 1864), poczym wybrany superintendentem opracował i wydał Kazania Mikołaja Reya (Cieszyn u Karola Prochaski 1883).

Znamienną wszakże rzeczą jest cel, w jakim ks. Haase te zabytki ewangelickiej polskiej literatury 16. wieku wydaje.

Postylę ks. Grzegorza z Żarnowca ks. Haase poświęca „zborom ewanielickim polskim" [3]). Obliczył, ile jest polskich zborów ewangelickich i ilu jest Polaków ewangelików. Przemierza polskie ziemie i liczy „ewanielików tylko po polsku mówiących" w Księstwie Cieszyńskim do 60.000, na „Szląsku Pruskim" do 120.000, w Wielkim Księstwie Poznańskim do 12.000, w Prusiech Wschodnich 250.000 do 300.000, wspominając nadto „kilka zborów polskich" na Pomorzu i liczne zbory mieszane, polsko - niemieckie w Prusach Zachodnich. Ks. Haase rozpisuje nawet listę prenumeratorów i nadspodziewanie zyskuje pokaźną liczbę ponad 1000 subskrybentów, na wstępie książki imiennie wymienionych. Zamówienia pochodzą w przeważającej liczbie ze zborów i to ze wszystkich zborów Księstwa Cieszyńskiego, 32 zamówień zapisano w Krakowie, Jarosławiu i we Lwowie, 175 na Śląsku Pruskim, 4 w Poznańskim, 32 w Prusiech Wschodnich; w Warszawie 2 egzemplarze zamówił ks. Leopold Otto, 40 egzemplarzy księgarnia Gebethner i Wolff.

O czemże świadczyły polskie ewangelickie wydawnictwa ks. Dra Teodora Haase? Mogłoby się wprost zdawać, że stanął mu w świadomości Polski Kościół Ewangelicki i że był jego pierwszym rzecznikiem i promotorem. Miał stosunki z polskim światem naukowym, znał dzieje reformacji w Polsce, ujawnił nawet pewien szacunek dla polskiego ewangelicyzmu. Wyłuszcza powody wydania polskich postyl. W przedmowie do Postyli Grzegorza z Żarnowca (str. VI) przedstawia, że postylę tę wy-

daje, „aby postawić tymsamym pomnik w sercach ewanielików polskich, największemu ich mówcy”, „nakoniec, aby moim zborowianom, bliższym i dalszym przyjacielom, a polakom ewanielikom w ogólności złożyć dowód, jak bliskimi są memu sercu, jak mnie, aczkolwiek niemcowi, język ich jest miłym, jak cenić umiem piśmiennictwo ich, i jak mię zawżdy znajdą z natężeniem wszelkich sił gotowego do przysłużenia się im, gdziekolwiek chodzć będzie o to, aby ich w wierze utwierdzić i forytować duszne ich zbawienie”. Kazania zaś Mikołaja Reya ks. Dr Haase w przedmowie wyraźnie przedtsawia jako wyraz wdzięczności za objawione mu zaufanie. „Książka ta wszędzie, gdzie ją czytać będą, niech opowiada mą szczerą wdzięczność za tę ufność i miłość, którą mi zbory polskie na Szląsku także przy moim wyborze na superintendenta w r. 1882 okazały”.

Bezsprzecznie polskie ewangelickie wydawnictwa ks. Dra Teodora Haase zasługują na wdzięczność. Polacy ewangelicy zasłużyliby na miano źle wychowanych niewdzięczników, gdyby dla tej pracy żadnego uznania nie mieli. Jego wydawnictwa sprowadziły Grzegorza z Żarnowca i Mikołaja Reya pod śląskie i mazurskie strzechy wiejskie, wprowadzały w Pismo święte i... wprowadzały w Polskę, w każdym razie nie pozwalały jej wypaść z pamięci. Gdy chodziło o zebranie subskrypcji i funduszów na wydanie Postyli Grzegorza, to nawet granice państw nie stanowiły przeszkód.

Ks. Dr Haase liczył Polaków ewangelików w państwach zaborczych, nawet widocznie cieszy się z dawnej polskiej ewangelickiej literatury kaznodziejskiej, ale Polska jest dla niego jakgdyby na zawsze wytarta z pomiędzy państw istniejących. Charakterystykę kazań Grzegorza (str. XXIV) kończy wytykaniem przez Grzegorza nadużywania wolności i dopuszczania się różnorodnego „bezprawia”. „Jak niegdyś oni wielcy prorokowie”, powiada ks. Haase, „zapowiadali zburzenie Jerozolimy, tak i on przeglądając z głębokim żalem ciężką w następstwa przyszłość, przepowiada upadek królestwa Polskiego”. Na dowód tego twierdzenia przytacza ks. Haase słowa Grzegorza z Żarnowca

z kazania na 23. niedzielę po Trójcy: „W cóż się dziś wolności Polskie obróciły? Jedno w niepohamowaną i niewstydliwą swawolę, która taki grzech w Polsce urodziła, który prawie aż do nieba głowę podniósłszy do Boga o pomstę, jak niekiedy na Sodomę i na Gomorę, woła. Jakowe się dziś mężobójstwa haniebne za szczytem tych wolności dzieją, jakie okrucieństwa, jakie uciśnienie ubogich ludzi, jakie gwałty, ktoby nie widział, srodzeby od Boga skaran być ślepotą musiał. To tedy, gdyż się jawnie wszystko dzieje, i oczy zamrużywszy każdy już zgadnąć snadnie może, co Pan Bóg na Polskę, jeśli się jeszcze nie uzna i nie upamięta, nagotować raczył" [4]). Tak charakteryzując kazania Grzegorza z Żarnowca, ks. Dr Haase spokojnie mógł je wydać i oddać w ręce ludu polskiego w państwach zaborczych.

Ani Postyla Grzegorza z Żarnowca ani Kazania Mikołaja Reya w rzeczywitości nie weszły tak w lud, jak Postyla ks. Samuela Dambrowskiego. Jedynie Dambrówka była i jest stale przez lud czytywana. Kazania Grzegorza okazały się za mało proste dla ludu. Ich styl jest zbyt zawiły, kunsztowny. Wydawnictwa ks. Haasego były wyrazem wdzięczności, ale — każdy nieuprzedzony przyzna — były także wyrazem zabiegania o wdzięczność. W rok po wydaniu Postyli Grzegorza z Żarnowca (1864) ks. Haase został wybrany seniorem śląskim (1865).

W niedługim czasie miało się w całej pełni okazać, że nawet wydanie Postyli Grzegorza z Żarnowca, a następnie Kazań Mikołaja Reya przez ks. Dra Haase miało służyć sprawie niemieckiej i odwracaniu umysłów ewangelickiego ludu polskiego od Polski. Ks. Dr Haase przeznaczał ewangelicyzmowi polskiemu jedynie rolę opierania się o ewangelicyzm niemiecki i popierania i tak mocnego ewangelicyzmu niemieckiego. Jego język polski okazał się pokrywką i zasłoną tendencji niemieckich.

Na Śląsku Cieszyńskim jednakże już istniało zrozumienie sprawy polskiej jako sprawy odrębnej, dalekosiężnej. W szczególności w ewangelickim zborze cieszyńskim istniała świadomość odrębności polskiego ludu ewangelickiego. Domagano się pastorów dla „zboru polskiego".. W roku 1796 przedstawiciele zboru

polskiego w memoriale dotyczącym powołania pastorów piszą: „Ze zboru niemieckiego przy kościele tym pozostał zaledwie cień, bo chociaż polscy zborownicy założyli kilka zborów, to przecież ich ubytek przy kościele cieszyńskim niczem nie jest wobec zupełnego zaniku zborowników niemieckich; ...aż śmiesznem byłoby wybrać w obecnych czasach przy kościele cieszyńskim takiego kaznodzieję, któryby przewodniczył tylko zborowi niemieckiemu, a na którego zbór polski nie mógłby się zgodzić" [5]).

Ze Szkoły ewangelickiej typu gimnazjalnego w Cieszynie, zapoczątkowanej już w roku 1709 przy rozpoczęciu budowy kościoła ewangelickiego, wychodzili ludzie związani z ludem i świadomi potrzeb ludu polskiego.

W te stosunki w roku 1864 ks. Dr Leopold Otto w podróży przybył do Cieszyna i wygłosił w kościele ewangelickim kazanie, które miało ten skutek, że kiedy w r. 1866 w zborze zawakowała posada pastora, zbór na to stanowisko powołał ks. Dra Otto z Warszawy.

Ks Dr Leopold Otto urodził się 2 listopada 1819 r. w Warszawie jako syn podpułkownika artylerii byłego wojska polskiego, potomka rodziny ewangelickiej, pochodzącej z Francji [6]). Ks. Otto przeżył powstanie listopadowe jako chłopak 12 letni. Powstanie styczniowe 1863 r. miało go zastać na stanowisku pastora zboru ewangelicko-augsburskiego w Warszawie.

W roku 1862 w przeddzień powstania styczniowego ks. Dr Otto „w dłuższym przymusowym osamotnieniu i oddaleniu od swoich", jak donosi biograf, napisał „List pasterski do niewiast polskich". W nim znajdujemy zwroty wiążące niewiasty polskie ze wzorami biblijnymi i z Polską [7]).

„Łaska i pokój niechże będzie z Wami,
Niewiasty polskie! Łaska Chrystusowa
I pokój ducha, co święci miłością.
Bóg z Wami, siostry, bądźcie pozdrowione!
. . . .
Wy narzeczone cierniowej korony,
Łzy i boleści — Wasz ubiór świąteczny,

Krzyża z Golgoty Wyście chorążanki;
Dla Was wzorami, wzorami świętymi
Owe biblijne dziewice, matrony:
Machabeuszów dzielnych rodzicielka,
Matka Jezusowa ...i Niepokalana,
Siostry Łazarza — Maria, Salomea,
Niewiasta z Kany, ...i te w dniu męczeństwa,
Co stały płaczące, — gromadka niewielka,
Lecz Panu sercem i duszą oddana:
Drogi ich życia są Bogu wiadome,
. . . .
Drogi to ofiar, ...lecz drogi zwycięstwa.
Idźcie więc, idźcie... moje polskie siostry!
Przed Wami Chrystus... anieli za Wami.
A choć przebije Wam serce miecz ostry,
Jak matce Pana... choć zalane łzami,
Oblicza Wasze... choć pot krwawy cieknie,
Wierzcie... miłujcie, a *Bóg... Amen* rzeknie!"

Ks. Otto sięgnął głęboko. Pytano się, czy ks. Otto znał „mesjanistów". Odpowiedziałem: „On *był*... „mesjanistą". Drogi niewiast polskich i narodu polskiego rozpatrywał w świetle prawd biblijnych, w szczególności w świetle służby, ofiary i zwycięstwa Jezusa Chrystusa. Ofiary wiodą do zwycięstwa.

Z tym doświadczeniem i z tym przekonaniem ks. Dr Leopold Marcin Otto przybył do Cieszyna i idąc pomiędzy lud i jego przywódców niecił miłość do Jezusa Chrystusa i miłość do Polski.

Dziewięć lat pracował w Cieszynie, poczym wrócił znowu do Warszawy. Ten okres wystarczył jednak, żeby związać polski lud Śląska Cieszyńskiego ze zborem warszawskim i z Warszawą jako stolicą Polski. Ks. Franciszek Michejda pisze o nim w r. 1887: *„Ks. Leopold Otto należy do Ojców polskiego ewangelickiego kościoła"* [8]). Oto początki tego, o czym mówimy, idei Polskiego Kościoła Ewangelickiego.

W pracy ks. Dra Otto był wyraźny program, dotyczący ewangelicyzmu w narodzie polskim i w Polsce. Dlatego zrzeszyli się

koło niego wszyscy ci, którzy właściwe stanowisko i zadania polskiego ewangelicyzmu dostrzegli.

Rzecznikiem tego stanowiska na Śląsku Cieszyńskim stał się ks. Franciszek Michejda. Urodził się dn. 30 października 1848 r. w Olbrachcicach. Jego ojciec Franciszek, rolnik odrabiający też pańszczyznę, w roku 1848, kiedy z powiatowego miasta Frysztatu w południe nadeszła wiadomość, że pańszczyzna upadła, natychmiast kazał wyprząc konie i pański wóz z nawozem na drodze zostawić. Skończyła się pańszczyzna, w szczególności też niemiecka pańszczyzna.

Ks. Franciszek Michejda jako wikary pracował w Bielsku, następnie krótko jako proboszcz niemieckiego zboru ewangelickiego w Małopolsce Wschodniej. Podobnie jak tylu pastorów Ślązaków, którzy wyszli do Małopolski, miał możność poznania z jednej strony zboru niemieckich kolonistów na ziemiach polskich i w otoczeniu Rusinów, z drugiej strony możność wejścia w kulturę i położenie narodu polskiego.

W roku 1874, przedostatnim roku pobytu ks. Dra Otto w Cieszynie, ks. Franciszek Michejda wrócił na Śląsk Cieszyński, obejmując stanowisko proboszcza ewangelickiego zboru w Nawsiu, które niebawem miało się stać Soplicowem na Śląsku.

Ks. Franciszek Michejda razem ze swoimi braćmi stanął w szeregach pracowników pośród ludu, tym samym u boku ks. dra Otto. Cieszyn stał się miejscem skupienia nowego polskiego, w szczególności także polskiego ewangelickiego ruchu narodowego. Powstało Koło, które godziłoby się zestawić z Kołem Mickiewicza w Paryżu, tylko że to było Koło nie na emigracji, ale na dziedzicznej polskiej ziemi.

Praca ks. Franciszka Michejdy i jego towarzyszy szła po linii służenia Bogu i ludowi. Zakładano stowarzyszenia kulturalne i gospodarcze, wydawano pisma ludowe, powstało w Cieszynie Gimnazjum Polskie i Dom Narodowy. Szczególną opieką otoczono polskie religijne, kościelne i oświatowe życie ewangelickie.

Wydawnictwa ewangelickie świadczyły o kierunku zainteresowania.

W roku 1887 „Towarzystwo ewangelickie oświaty ludowej" wydało w Cieszynie „Rozmyślania i kazania" ks. dra Leopolda Otto ze wspomnianym wyżej przez ks. Franciszka Michejdę skreślonym życiorysem ks. dra Otto. W roku następnym (1888) ks. Fr. Michejda wydał pracę Mazura z Tylży J. K. Sembrzyckiego: „Krótki przegląd literatury ewangelicko-polskiej Mazurów i Szlązaków od r. 1670". I tutaj w przedmowie wydawcy czytamy słowo o „Kościele polsko-ewangelickim", o wydawnictwach piśmienniczych „polskiego ewangelickiego kościoła" w Królestwie Polskim, o tym, jak „ks. dr Leopold Otto połączył w swojej osobie, pracując tu i tam, i w swoich dziełach, tu i tam rozpowszechnionych, polskich ewangelików tu i tam w jedną duchową całość".

W roku 1890 „Towarzystwo ewangelickie oświaty ludowej" wydało Tomasza a Kempis „O naśladowaniu Chrystusa" w opracowaniu ks. dra Jana Pindora; w roku 1892 „Postylę" ks. dra Otto, a w roku 1898 „Modlitwy chrześcijańskie" Jerzego Trzanowskiego, Ślązaka wygnańcy, pracującego wśród Słowaków. W przedmowie do tych modlitw ks. Fr. Michejda mówi także o Kancjonale Trzanowskiego i niezmiernych zasługach tego Kancjonału „dla ewangelickiego Kościoła całej zachodniej Słowiańszczyzny". Mówi też o znaczeniu tego Kancjonału dla śląskich ewangelików, wypowiadając słowa: „Polska nasza Biblia, Dambrowski i Tranoscius, to ta troica tu na ziemi, która zachowała u nas nasz ewangelicki kościół" [9]).

Pozycji zajętej na Śląsku Cieszyńskim było trzeba bronić wobec stanowiska ludzi o kierunku ks. dra Teodora Haase, superintendenta diecezji morawsko-śląskiej, posła do Sejmu, wreszcie członka Izby Panów w Wiedniu (zmarł 1909 r.).

Ks. Franciszek Michejda w roku 1900 wydaje broszurkę „Polscy ewangelicy", w której odpowiada na wywody „Nowego Czasu", pisma wydawanego w języku polskim a w duchu niemieckim, wywody i zarzuty, jakoby polskość ewangelików narodowców prowadziła ich samych i lud ewangelicki „do Rzymu", to znaczy do katolicyzmu. Autor określa kierunek i cel pracy

ewangelików - narodowców. Wywodzi on, że „ewangelicy-narodowcy pragną:

1. zachować polski narodowy kościół ewangelicki,

2. przyczynić się przez to do sprawiedliwego sądu i sympatyczniejszego zachowania się społeczeństwa polskiego wobec kościoła ewangelickiego,

3. uczynić przez to zasady ewangeliczno-protestanckie czynnikiem oddziaływającym na umysłowe życie naszego narodu"[10]).

W wywodach czytamy słowo: „I nam na dobre wyjdzie praca około zachowania naszej narodowości, samoistnego bytu i narodowego polskiego kościoła ewangelickiego. Zrzeczenie się własnego bytu i własnego polskiego kościoła ewangelickiego oznaczałoby dla nas jedynie powolne umieranie"[11]). Autor wzywa wreszcie do samodzielnego życia kulturalnego i gospodarczego. „Byt i rozwój całego ludu, kraj jego i ojczyznę może zalać obca nawała, naród może być przemocą złamany w swoim istnieniu i rozwoju. Pan czyni i z ludami, jako chce, a nikt nie może się oprzeć woli Jego. Jeżeli atoli Opatrzność zachowa nas od takiego pogromu, jeżeli swobodnie będziem mogli się rozwijać, to w Bogu nadzieja nasza, że zwyciężymy my, nasz program, nasze myśli przewodnie i ideały"[12]). „Wyszliśmy z niewoli, ciągniemy puszczą, pijemy z gorzkich wód, cierpimy niedostatek chleba, szemrzemy przeciw sobie, swarzymy się między sobą, a przyszłe pokolenia wejdą do ziemi obiecanej"[13]).

Zatrzymaliśmy się dłużej u spraw polskiego ludu ewangelickiego ziemi Cieszyńskiej. Nie czyniliśmy tego, jakobyśmy nie doceniali pracy innych ośrodków ewangelickich w Polsce, przede wszystkim także polskiej pracy ewangelickiej w Warszawie i wogóle w Królestwie, Kongresówce. Chodziło nam o przedstawienie kierunku i dynamiki ewangelickiej pracy cieszyńskiej. Praca szła między lud. W broszurce „Polscy ewangelicy" czytamy: „Kto ma młodzież, ten ma przyszłość, a młodzież mamy my. Był czas, że wszystka młodzież polska u nas, która przestąpiła próg rodzicielskiej, polskiej chaty wieśniaczej i przeszła wyższe szkoły, wynarodowiła się w pierwszym lub w drugim pokole-

niu... Przeważna część synów ludu naszego stała się ludowi swemu obcą. Ten nienaturalny stosunek własnych synów i córek do swego ludu i narodu, ustawa, chwała Bogu, i będzie coraz to więcej ustawać" [14]).

Zatrzymaliśmy się nad Śląskiem cieszyńskim, ponieważ tam praca szła między lud, a w Polsce jeszcze wiele trzeba zrobić pośród ludu i dla ludu. Zatrzymaliśmy się też dlatego, że Śląsk cieszyński w swych najlepszych spośród ewangelików przyswoił sobie to najlepsze, co wydał przedwojenny ewangelicyzm warszawski i co Polska wydała.

Z szczególną wdzięcznością Śląsk przyjmował „Zwiastuna ewangelicznego", wydawanego przez ks. dra Leopolda Otto, następnie przez Najprzewielebniejszego ks. pastora, potem superintendenta generalnego dra Juliusza Burschego.

Wielkim dziełem była i jest „Agenda dla Kościoła Ewangelicko - Augsburskiego" w Królestwie Polskim", niemiecka wydana w latach 1886 i 1889, i polska, wydana w latach 1889 i 1891, opracowana głównie przez ks. superintendenta Angersteina. Wydana przez superintendenta generalnego ks. G. Manitiusa weszła także w życie w polskich zborach w Cieszyńskim i w Małopolsce.

W Warszawie wydano w roku 1899 polski „Śpiewnik dla Kościoła Ewangelicko - Augsburskiego", opracowany przez Komitet z udziałem księży pastorów: E. H. Schultz, E. Holtz, R. Gundlach i pastora wówczas warszawskiego ks. Juliusza Burschego, śpiewnik przedstawiający owoc 9-letnich rzetelnych wysiłków poświęconych zebraniu i przystosowaniu do użytku w zborze pieśni polskich oraz godnemu przetłumaczeniu przyjętych w Kościele pieśni, pochodzenia niemieckiego i innych. Godzi się wszakże uprzytomnić sobie, że oryginalne polskie pieśni kościelne, które ongiś znalazły przyjęcie w śląskim Kancjonale Brzeskim (I edycja 1673), oraz w Kancjonale Pruskim czyli Królewieckim (I edycja 1738), już też były się znalazły w Kancjonale Cieszyńskim, opracowanym przez ks. Jerzego Heczkę, proboszcza w Ligotce Ka-

meralnej na Śląsku Cieszyńskim (I edycja 1865), w Kancjonale wypierającym słowacki Śpiewnik Jerzego Trzanowskiego.

Podstawowe znaczenie miał „Zarys dziejów Powstania i upadku reformacji w Polsce" ks. Waleriana Krasińskiego, wydany przez superintendenta generalnego ks. Juliusza Burschego (Warszawa 1903). Zarys ten wprowadzający w dzieje reformacji w Polsce, został rozpowszechniony pomiędzy członkami „Towarzystwa ewangelickiego oświaty ludowej" na Śląsku Cieszyńskim.

Godzi się wymienić wydawnictwa ks. superintendenta Angersteina w Łodzi, ks. superintendenta Schoeneicha w Lublinie, ks. dyrektora Machlejda w Warszawie na polu podręczników do nauki religii.

Polskie nauczycielstwo ewangelickie na Śląsku Cieszyńskim zaczęło pielęgnować polską myśl wychowawczą; w Warszawie Gimnazjum im. Mikołaja Reya stało się kuźnicą polskiej ewangelickiej myśli wychowawczej i przodującym ośrodkiem polskiej szkolnej pracy wychowawczej.

Kraków również odegrał niepoślednią rolę w przedwojennych dziejach polskiego ruchu ewangelickiego. Ewangelicki Zbór krakowski niemal od czasu swego nowego zorganizowania się w okresie Wolnego miasta Krakowa powoływał proboszczów ze Śląska. I Kraków swoimi starodawnymi murami i szczególną atmosferą, Kraków, pierwsza stolica Polski i serce Polski, z grobami królów, mężów oręża i wieszczów, — musiał pociągać do wnikania w dzieje ducha polskiego, w motywy działania narodu polskiego czasu chwały i czasu niewoli. Tam uczyliśmy się czytać Pismo święte w obliczu dziejów polskiego narodu. Oręż i ofiary, a nad wszystkim ofiara Jezusa Chrystusa, wyzwalająca, do czynu i bratniej usługi zniewalająca; oto, co w szczególny sposób kojarzyło się w umyśle Polaka-ewangelika. Goście zagraniczni, pozostający pod wrażeniem niemieckich wywodów o polskim narodzie i Polsce, gdy im na Wawelu objaśniano myśl Kościuszki, Mickiewicza, Towiańskiego, Słowackiego, identycznymi słowami mówili: „Jetzt verstehe ich Polen", teraz rozumiem Polskę.

W naszym umyśle rysowała się wyraźnie idea Polskiego Ko-

ścioła Ewangelickiego, Kościoła wyrosłego z Biblii rozświetlonej nauką i Krzyżem Chrystusowym, oraz z doli i niedoli narodu polskiego, niepośledniego pośród narodów słowiańskich. Ugoda Sandomierska, zawarta 1570 r. pomiędzy kościołami ewangelickimi w Polsce, nawrót wieszczów, budowniczych Polski, do Pisma świętego, były drogowskazem. Osobiste spotkania w Nawsiu, w Wiśle, w Warszawie i gdziekolwiek, umacniały i spajały. Trwaliśmy w Piśmie, czekając, co dzieje przyniosą.

2. TRUDNOŚCI.

Wybuchła wojna, wstała Polska, dzwon Zygmunta rozdzwonił się na zmartwychwstanie.

My Polacy - ewangelicy weszlimy do wolnej Polski z ideą Polskiego Kościoła Ewangelickiego. Nadeszła pora, żeby się idea zamieniła w rzeczywistość.

Rzeczywistość jednak była idei nieprzychylną. Pierwsze starania Polaków - ewangelików były poświęcone współpracy nad zyskaniem połaci polskiej ziemi z polskim ludem ewangelickim dla Rzeczypospolitej; zabiegi w Paryżu, współpraca w Komitetach plebiscytowych dla Śląska i dla Mazowsza Pruskiego. Synowie ewangelickiego ludu ziemi cieszyńskiej razem z innymi, jak dawniej w Legionach, tak obecnie stanęli w wojsku polskim, do obrony ziemi śląskiej i Lwowa. Decyzja zwycięskich państw nie przyznała Polsce całego Śląska cieszyńskiego i przyznała tylko część Górnego Śląska i małe skrawki Prus Wschodnich. Polski lud ewangelicki nie wszedł cały do Polski. Część Górnego Śląska przyznanego Polsce, na podstawie polsko - niemieckiej Konwencji Genewskiej z dnia 15 maja 1922 r. przez 15 lat miała być związana postanowieniami, ograniczającymi suwerenne prawa Rzeczypospolitej Polskiej. Wszystkie te momenty obciążały w wolnej Polsce umysły Polaków - ewangelików. Miały się wszakże jeszcze ujawnić inne trudności.

Kościół ewangelicki tej części Śląska Cieszyńskiego, która zo-

stała przyznana Polsce, będąc wyznania ewangelicko - augsburskiego, przyłączył się do Kościoła Ewangelicko - Augsburskiego w Polsce z jego Konsystorzem w Warszawie; to samo uczynił zbór ewangelicko - augsburski w Krakowie, zapewniając nielicznym członkom wyznania reformowanego duszpasterską usługę księży Kościoła reformowanego.

Weszliśmy do Polski, ale niebawem mieliśmy się przekonać, że realizowaniu się idei Polskiego Kościoła Ewangelickiego stają niezmierne trudności w drodze. Polski lud ewangelicki znalazł się w różnych Kościołach ewangelickich, w augsburskim i unijnych Kościołach, i nie zrzeszył się w jednym kościele ewangelickim, a do jakiegoś zrzeszenia Kościołów ewangelickich w Polsce droga również okazywała się daleka. Nadto rychło w samym Kościele Ewangelicko - Augsburskim Synod konstytucyjny z lat 1922 i 1923 ujawnił skład narodowościowy Kościoła i głęboko tkwiące różnice w odnoszeniu się do momentu polskiego w Kościele. Odnosiło się wrażenie, że członkowie, Polacy i Niemcy, nie rozumieją się. Polacy pragnęli zapewnić w Kościele nareszcie swobodny rozwój polskiego ewangelicyzmu, Niemcy obawiali się uszczuplenia swoich praw w Kościele. Szczególne trudności wynikały z zasadniczego stawiania rzeczy, kiedy Polacy nosili w umyśle całokształt polskiego ewangelicyzmu, a Niemcy czuli się cząstką całego niemieckiego ewangelicyzmu w Polsce, i działali pod wrażeniem rozwoju wypadków w szczególności w Kościele Unii pruskiej w kraju i zagranicą.

Nie zrozumie zmagań rozgrywających się w Kościołach ewangelickich w Polsce, kto nie rozpatrzy spokojnie całokształtu zagadnień, dotyczących tych Kościołów. Byliśmy wszyscy starsi obciążeni tradycjami Kościołów ewangelickich w państwach zaborczych. Nie wiedzieliśmy, jak się ukształtuje położenie ewangelików i Kościołów ewangelickich w Polsce. Trzymaliśmy się tradycji przedwojennych, nie umiejąc się nieraz wczuć w położenie młodzieży, rosnącej w wolnej Polsce. Byliśmy świadkami zmagań, które synowie śląskiego polskiego ludu ewangelickiego woleli przed tymże ludem zasłaniać. Były to zmagania podobne do zma-

gań przywódców śląskich z kierunkiem ks. superintendenta Teodora Haase. Miało się nieraz wrażenie, jakby jakaś fala chciała przejść nad tym, co wypiastowali ojcowie, jakby idący nowi ludzie chcieli zdeptać ich dorobek, owoc pracy cichej, spokojnej. Pytaliśmy się, gdzie szukać zrozumienia nawałnicy. Nie mało do myślenia dał i ten moment, że te natarcia, a nieraz podejścia odbywały się w samej stolicy, w Warszawie. Czyżby najazd na Warszawę? Czyżby jakaś generalna rozprawa między „Herrenvolk" a rzekomo „minderwertige Nation?".

Punktu wyjścia różnorodnych tarć w Kościołach ewangelickich w Polsce, przyznać trzeba, należy szukać za granicą, w szczególności w Niemczech. Tak jak Kościół Rzymsko-Katolicki ma swoją centralną naczelną władzę kościelną w Rzymie tak Niemcy ewangelicy patrzą na Rzeszę Niemiecką jako na swoją ojczyznę w zrozumieniu narodowym i duchowym. Zmiany, jakie zaszły po wojnie w Kościołach ewangelickich w Rzeszy Niemieckiej, upadek tronów, nowy stosunek między Kościołami i państwem, kulturalne prądy pra-germańskie, szerzące się w Niemczech, musiały pobudzić umysły Niemców w Polsce i musiały się odbić na Kościołach ewangelickich w Polsce o mniejszym lub większym procencie ludności niemieckiej. Wszelkie podniesienie się fali niemieckiej daje się zauważyć i u niemieckiej ludności w Polsce i jej przywódców. Podniecenia i niepokój w Niemczech udzielają się także Niemcom w Polsce i w pewnej mierze nawet Polakom ewangelikom skazanym na pewne współżycie z Niemcami ewangelikami. Rząd polski i światłe społeczeństwo polskie niewątpliwie to szczególne położenie Polaków ewangelików, ich wrażliwość na ruchy fali niemieckiej w Kościele i w Państwie, rozumie.

Państwo niemieckie po upadku tronów i oparcia, jakiego trony Kościołom ewangelickim udzielały, zapewniło, że „Kościół porządkuje swoje sprawy i zarządza nimi samodzielnie w granicach obowiązującego wszystkich prawa".

Na tej podstawie Ewangelicki Kościół Krajowy starszych prowincji Prus (bez Hanoweru, Westfalii i Szleswig-Holsztynu), krótko też zwany Pruski Kościół Unijny — uchwałą nadzwyczajnego

Zgromadzenia Kościelnego z dnia 29 września 1922 roku uzyskał nowe Prawo konstytucyjne, Verfassungsurkunde für die Evangelische Kirche der altpreussischen Union.

Prawo to najwyraźniej wpływało na umysły Niemców ewangelików w Polsce. Wpływy amerykańskie potęgowały podniecenie. Rzucano hasła demagogiczne: Kościół wolny, niezależny od władzy państwowej, w tym wypadku — od władzy polskiej! Nie chciano zrozumieć, że i Prusy zastrzegły sobie prawa w odniesieniu do Kościoła, wykonywując je przez ministrów dla spraw kościelnych. Nie przewidywano wówczas, w jaki sposób niebawem ta rzekoma niezależność od władzy państwowej w Niemczech zamieni się w bardzo głęboko sięgającą zależność.

Jest jednak jedna szczególna rzecz, którą owo Prawo wewnętrzne Kościoła staropruskiej Unii postanawia. Mianowicie Prawo to miało dotyczyć Kościoła Unii w dawnych granicach Prus, miało zatym objąć także Ewangelicki Kościół Unii w Polsce, w Poznańskim i na Pomorzu oraz na Górnym Śląsku. Prawo to kościelne podporządkowało Kościoły Unijne w Polsce naczelnym władzom kościelnym w Berlinie.

Przewidziano taki stan rzeczy w samej nazwie Kościoła. „Ewangelicki Kościół Krajowy starszych prowincji Prus" nazwał się „Evangelische Kirche der altpreussischen Union", „Ewangelicki Kościół staropruskiej Unii", obejmując Kościół Unii w starych przedwojennych granicach Prus.

Obrady Zgromadzenia Kościelnego dotyczące nazwy Kościoła miały następujący znamienny przebieg. Ewangelicka Naczelna Rada Kościelna oraz Wydział Synodu Generalnego proponował nazwę „Evangelische Kirche Preussens", „Ewangelicki Kościół Prus", uzasadniając ją w sposób następujący: „Kościołowi pozostaje terytorialnie jego dotychczasowy zasięg bez względu na istniejące granice, zatem — o ile nie nastąpią oddzielne zarządzenia, (art. 165) łącznie z odstąpionymi ziemiami (abgetretene Gebiete). Kościół nie jest już przeto kościołem „krajowym" we właściwym tego słowa znaczeniu" [15]).

Ponieważ widocznie proponowana nazwa „Ewangelicki Kościół Prus” była niejasna, gdyż mogła dotyczyć Kościoła bądź w dawnych bądź też w nowych granicach, a w pierwszym wypadku musiała się spotkać ze sprzeciwem chociażby Polski, przyjęto ostatecznie nazwę: „Ewangelicki Kościół staropruskiej Unii”.

W nazwie tej jednakże znalazła się nowa niejasność, podniesiona przez luteran należących do Kościoła Unii. Oświadczyli oni w Komisji, że jeżeli już nie granica państwa jest dla Kościoła czynnikiem łączącym, w takim razie na jej miejsce winna wstąpić zasada wyznaniowa. Jeżeli przeto mówi się: „staropruska Unia”, określenie to w powyższym zrozumieniu zyskałoby znaczenie zasady wyznaniowej; charakter dawnego Kościoła krajowego jako Kościoła federatywnej Unii, ulega zmianie, Unia w nowej nazwie staje się określeniem wyznaniowym (Bekenntnisprinzip), z czego wynikają możliwości, które luteranom Prus utrudniłyby albo może w ogóle uniemożliwiły pozostanie w „Unii”. Większość jednak w komisji tych obaw luteran nie uznała, tłumacząc, że „staropruska Unia” jest pojęciem historycznym. Dla uspokojenia uchwalono wstawić w zdanie końcowe wstępu, t. zw. praeambuli do Prawa konstytucyjnego (Verfassungsurkunde), słowa następujące: „Przeto zborom i ich członkom przysługuje jak dotychczas obok ogólnego określenia „ewangelicki” także prawo używania szczególnych określeń: „ewangelicko-luterski”, „ewangelicko-reformowany” lub „ewangelicko-unijny” ” [16]).

Przyjęto zatem nazwę „Ewangelicki Kościół staropruskiej Unii” dotyczącą Kościoła Unii Prus w ich dawnych granicach, — o ile w myśl artykułu 165 Prawa konstytucyjnego nie nastąpią oddzielne zarządzenia. Artykuł ten 165, ostatni w Prawie brzmi: „O ile kościelne stosunki w pozapruskich częściach Kościoła tego wymagają, Senat kościelny jest upoważniony do wydania odrębnych zarządzeń” [17]). Senat kościelny, jak gdyby rozszerzony Wydział Synodalny, przejmuje prawa króla jako piastuna krajowej kościelnej władzy nadzorczej i kieruje sprawami Kościoła (art. 126); przysługuje mu prawo wydawania nagłych rozporządzeń (Notverordnung), przedstawianych najbliższemu Synodowi do zatwier-

dzenia (art. 127). Prawo to konstytucyjne weszło w życie dnia 1 października 1924 roku [18]).

Stan rzeczy przewidziany przez Prawo konstytucyjne Ewangelickiego Kościoła staropruskiej Unii był oczywiście dla Polski nie do przyjęcia. Polska nie mogłaby się zgodzić na istnienie w jej granicach, że tak krótko powiemy: „Pruskiego Kościoła Ewangelickiego", zależnego organizacyjnie od kościelnych władz berlińskich. Jest też rzeczą jasną, że idea „Polskiego Kościoła Ewangelickiego" w szerszym zrozumieniu tego słowa, byłaby pogrzebaną. Mimo to zaszły pewne akty stosowania Prawa konstytucjnego Ewangelickiego Kościoła staropruskiej Unii w granicach Polski.

Wymieniamy najpierw stan rzeczy w Gdańsku i w Kłajpedzie. Dnia 16 września 1924 r. Ewangelicki Krajowy Wydział w Berlinie wydał rozporządzenie zaprowadzające w Wolnym Mieście Gdańsku Prawo konstytucyjne Ewangelickiego Kościoła staropruskiej Unii z dnia 29 września 1922 [19]). Dnia 31 lipca 1925 r. stanął układ między przedstawicielami Naczelnej Rady Kościelnej Ewangelickiego Kościoła staropruskiej Unii, Rządu Litewskiego i Dyrektoriatu Kłajpedy co do warunków stosowania w Kłajpedzie tego samego Prawa konstytucyjnego Ewangelickiego Kościoła staropruskiej Unii [20]).

Na terenie Polski sprawy miały swój odrębny przebieg.

Przede wszystkim Kościoły Unii w Polsce zmieniły swoją nazwę. Nie mogły w Polsce zachować dawnej nazwy: „Ewangelicki Kościół krajowy dawnych prowincji Prus" ani też nie mogły przejąć nowej nazwy przyjętej w Prusiech: „Ewangelicki Kościół staropruskiej Unii". Nazwały się po prostu „Ewangelickim Kościołem Unijnym", przeciw czemu luteranie w Prusiech z pewnością by się zastrzegli, dopatrując się w tej nazwie nowego stanowiska wyznaniowego. Zmieniając jednak nazwę, Kościoły „unijne" w Polsce nie miały zamiaru wyrzeczenia się organizacyjnej łączności z Kościołem w Prusiech.

Już w kwietniu 1920 r. odbywa się w Poznaniu Nadzwyczajny prowincjonalny Synod Ewangelickiego Kościoła Unijnego uchwalający „Notverfassung für die Unierte evangelische Kirche in Po-

len" [21]). Synod odbył się bez uprawnienia ze strony władzy polskiej. Doniesiono o uchwaleniu tej Konstytucji Ewangelickiej Naczelnej Radzie Kościelnej w Berlinie, która na podstawie uchwał poznańskich pismem z dnia 11 maja 1920 r. zarządza, że Konsystorz poznański Kościoła Unijnego ma od Konsystorza Gdańskiego przejąć agendy dotyczące tych okręgów Prus Zachodnich, które przeszły pod polską zwierzchność państwową [22]). Dopiero dnia 20 maja 1920 Konsystorz poznański przedstawia Notverfassung władzom polskim [23]). Konsystorz ten wywodzi w r. 1920, że „żadna siła świata, żadna granica nie może odłączyć członków kościelnej społeczności od jej najwyższego Synodu a tym samym od centralnej władzy ich jednoty kościelnej, do której według wyznania, organizacji i przeszłości całą swoją istotą należą" [24]).

Identycznie postąpiono w Kościele Unii na Polskim Górnym Śląsku, co prawda z tą różnicą, że tu miano do czynienia z zarządzeniem Konwencji Genewskiej.

Na Polskim Górnym Śląsku miały się w szczególnie jaskrawy sposób dwa odmienne, przeciwne sobie sposoby myślenia spotkać, sposób niemiecki i polski. Tu zderzają się idea Ewangelickiego Kościoła staropruskiej Unii, rozciąganego także na ziemie polskie, i idea Polskiego Kościoła Ewangelickiego w szerszym zrozumieniu tego słowa.

Statut organiczny Województwa Śląskiego z dnia 15 marca 1920 r. (Dz. U. R. P. Nr 73, poz. 497) w artykule 2 postanawia: „Dotychczasowe prawa i rozporządzenia, obowiązujące w dniu wejścia w życie niniejszgo statutu w granicach Śląska, pozostają w mocy nadal, o ile nie zostaną zmienione zgodnie z przepisami tego statutu"[25]).

Polsko-niemiecka Konwencja genewska z dnia 15 maja 1922 [26]) wprowadza szereg ograniczeń i uprawnień dla Kościoła Unii na Polskim Górnym Śląsku. Art. 1 § 1 ust. 1 orzeka: „O ile zmiana suwerenności nie pociąga za sobą innych następstw, przepisy prawa materialnego, obowiązujące w dniu zmiany suwerenności na polskiej części obszaru plebiscytowego, pozostają tam — ze zmiana-

mi, które mogłyby wyniknąć z przejścia suwerenności — w mocy na okres lat 15-u".

Artykuły 86—93 normują stosunki kościelne mniejszości.

Art. 86 orzeka że: Die Religionsgesellschaften, die Kirchen — und Kultusgemeinden sowie die geistlichen Gesellschaften verwalten, leiten und beaufsichtigen ihre Einrichtungen und Angelegenheiten in voller Freiheit innerhalb der Schranken der Gesetze, die zur Wahrung der öffentlichen Ordnung und der guten Sitten erlassen werden". Społeczności religijne, zbory i zakony zarządzają swymi urządzeniami i sprawami w pełnej wolności w ramach ustaw wydanych dla zachowania publicznego porządku i dobrych obyczajów.

Art. 87, § 2 przyznaje mniejszościom religijnym prawo samodzielnego powoływania duchownych i pracowników kościelnych z zagranicy, bez obowiązku zmieniania przez nich przynależności państwowej.

Art. 88 zezwala społecznościom religijnym na „utrzymywanie, także poza granicami państwa ściśle kościelnych stosunków w celu wspólnego działania na polu wyznania, nauki, kultu i dobroczynności oraz prawo przyjmowania przy tym darów od współwyznawców za granicą".

Art. 91 przewiduje dotacje z środków państwowych i komunalnych na cele religijne i zakonne.

Wreszcie art. 93 postanawia, że istniejące na terenie plebiscytowym i uznane społeczności religijne, zbory i zakony będą także w przyszłości traktowane jako uznane i powinne swoje organizacje przez wzgląd na zmianę zwierzchności państwowej do dnia 1 lipca 1923 dostosować do ustaw wydanych dla utrzymania porządku publicznego i dobrych obyczajów.

Tyle Konwencja genewska. Ale tu zaszła szczególna rzecz. Konwencja w artykule 88 mówiąc o utrzymywaniu, także poza granicą państwa stosunków ściśle kościelnych celem wspólnego działania na polu wyznania, nauki, kultu i dobroczynności, nie mówi jednak nic o łączności organizacyjnej ze społecznością religijną albo zakonem zagranicznym, tym samym nic nie mówi o organizacyj-

nej łączności Ewangelickiego Kościoła Unijnego na Polskim Górnym Śląsku z Ewangelickim Kościołem staropruskiej Unii w Niemczech.

A jednak Kościół Unijny na Polskim Górnym Śląsku utrzymywał organizacyjną łączność z naczelną władzą Ewangelickiego Kościoła staropruskiej Unii w Berlinie.

Ewangelicki Krajowy Wydział Kościelny w Berlinie rozporządzeniem (Notverordnung) z dnia 1 czerwca 1923, a więc jeden miesiąc przed terminem oznaczonym w art. 93 Konwencji genewskiej, postanawia, że „zbory złączone w pszczyńskim okręgowym związku synodalnym o tyle wychodzą z pod zarządu Kościoła krajowego (!) i związku synodalnego z nim, *o ile* takie rozłączenie jest uwarunkowane postanowieniami polsko-niemieckiej ugody o Górnym Śląsku z dnia 15 maja 1922" (insoweit, als die Bestimmungen des deutsch-polnischen Abkommens über Oberschlesien vom 15 Mai 1922 eine solche Lösung bedingen). Zbory „postanawiają o wymaganym w artykule 93 ust. 2 dostosowaniu kościelnych organizacji. Mogą to nowe uregulowanie przekazać swemu Synodowi okręgowemu" — § 2 tego rozporządzenia orzeka, że „rozporządzenie działa wstecz od daty wejścia w życie Konwencji genewskiej; jednakże zmiana zachodząca w zarządzie i w synodalnym związku z Kościołem krajowym w myśl § 1, zdania 1 nastąpi dopiero po zapadnięciu prawomocnej uchwały o kościelnym dostosowaniu na Polskim Górnym Śląsku" [27]).

Mimo istnienia Konwencji genewskiej określające wyraźnie „kościelne stosunki poza granice państwa" jako „stosunki w celu wspólnego działania na polu wyznania, nauki, kultu i dobroczynności" Ewangelicki Kościół staropruskiej Unii w Niemczech, stara się utrzymać przynajmniej w pewnej mierze organizacyjną łączność z Kościołem Unii na Górnym Śląsku.

W dodatku należy zauważyć, że Ewangelicki Krajowy Wydział Kościelny w Berlinie wydaje powyższe rozporządzenie na podstawie Ordynacji Synodu generalnego z dnia 20 stycznia 1867, a więc prawa kościelnego z czasów przedwojennych, prawa obowiązującego także po wojnie w Pruskim Kościele Unii.

I istotnie w myśl owego rozporządzenia (Notverordnung) Ewangelickiego Krajowego Wydziału Kościelnego w Berlinie z dnia 1 czerwca 1923 Synod okręgowy pszczyński zebrał się już 6 czerwca 1923 w Katowicach między innym w celu „nowego unormowania naszej kościelnej organizacji i powzięcia uchwały w tej mierze". Widać wyraźnie, że na Górnym Śląsku czekano na owo rozporządzenie z Berlina. W protokóle Synodu, do którego załączono rozporządzenie berlińskie, powiedziano: „Po rokowaniach genewskich gminy nasze muszą wydzielić się z administracyjnego i synodalnego związku z kościołem krajowym, *o ile* Konwencja polsko-niemiecka o Górnym Śląsku nie dopuszcza szczególnych związków, gminy te muszą utworzyć własne małe ciało kościelne. Przewodniczący między innym stwierdził, że „w myśl obowiązującego ustroju kościelnego" Synod okręgowy pszczyński „posiada mandat i uprawnienie do powzięcia prawnie skutecznej uchwały w przedmiocie kościelnego dostosowania się na Polskim Górnym Śląsku". Synod uchwalił statut oraz nazwę Kościoła: „Ewangelicki Kościół Unijny na Polskim Górnym Śląsku" i uznał się za „Synod krajowy tegoż Kościoła" [28]).

Statut „Ewangelickiego Kościoła Unijnego na Polskim Górnym Śląsku" uchwalony na wymienionym Synodzie stwarza pozornie samodzielny Kościół z nową centralną władzą w Katowicach, zlewając na nią prawa przysługujące dotychczas diecezjalnym i naczelnym władzom Ewangelickiego Kościoła starszych prowincji Prus, nie wspominając jednak nic o ingerencjach polskiej władzy państwowej, co było sprzeczne z ustawami pruskimi.

Jest rzeczą bolesną, że Ewangelicki Kościół Unijny na Górnym Śląsku, mając w dodatku ludność przeważnie polską, zdając sobie sprawę, że musi utworzyć „własne małe ciało kościelne" i „krajowy" Kościół, jednak nie poszedł wytrwale po tej linii, organizował się wyłącznie na podstawie zleceń kościelnych władz berlińskich i w dalszym ciągu utrzymywał organizacyjne stosunki z Ewangelickim Kościołem staropruskiej Unii. Ewangelicki Krajowy Wydział Kościelny w Berlinie rozporządzeniem z dnia 29 stycznia 1925 r. w § 5 zarzą-

dził, że „do Śląskiego Synodu diecezjalnego (we Wrocławiu) Ewangelicki Kościół Unijny na Górnym Śląsku wysyła dla spraw określonych w art. 88 ugody niemiecko-polskiej o Górnym Śląsku z dnia 15 maja 1922 r. trzech delegatów, których winien wybrać Synod krajowy. Art. 87, ust. 3 Prawa konstytucyjnego ma odpowiednie zastosowanie" [29]). Artykuł ten Prawa konstytucyjnego Ewangelickiego Kościoła staropruskiej Unii opiewa, że w każdym okręgu wyborczym należy wybrać jedną trzecią część spośród mieszkających w diecyzji duchownych, dwie trzecie części spośród świeckich członków diecezji [30]). Dla diecezji śląskiej zarządzeniem władzy diecezjalnej wyznaczono 108 delegatów na Synod diecezjalny w Wrocławiu, nadto 3 delegatów Ewangelickiego unijnego Kościoła na Górnym Śląsku [31]).

W postępowaniu kierujących czynników Kościoła unijnego na Górnym Śląsku zaznacza się jednak jakaś dwoistość, która nie jest długo do zniesienia.

Ta właśnie dwoistość w odnoszeniu się do spraw polsko-niemieckich, w szczególności w odnoszeniu się do władzy polskiej, śmiemy twierdzić, cechowało dotychczas w ogóle pewne sfery Niemców w Kościołach ewangelickich w Polsce. Zapewne, wołanie do Niemców, jakie idzie z Niemiec chociażby od owego Prawa konstytucyjnego Ewangelickiego Kościoła staropruskiej Unii z dnia 29 września 1922 r., pobudza i pociąga. Ewangelicki Kościół starszych prowincji Prus nazwał się Ewangelickim Kościołem staropruskiej Unii, to znaczy Kościołem Unii w granicach starych Prus. W Polsce taka nazwa mogłaby chyba przypominać Prusy z okresu reformacji; nazwa ta jednak równocześnie z innym wołaniem pobudza i woła w ogóle do czujności niemieckiej i utrudniała znalezienie właściwego stosunku do Polski i władzy polskiej. A przystać do Polski i iść z Polską to też wymaga wiary i nie da się osiągnąć jedynie przepisami ustawy.

Przedstawiony powyżej stan rzeczy może już w dużej mierze minął. Władza polska wchodzi kolejno w układy z poszczególnymi Kościołami ewangelickimi w Polsce. A układanie się i szukanie porozumienia zdaje się być zawsze lepsze niż brak wszelkich

stosunków. Chodziliśmy jakby w ciemności i niepewności. Jednych podtrzymywała wiara, u drugich wiara była chwiejna. Były chwile jaśniejsze, ale były też okresy ciężkie. Najboleśniejsze dla Polaków ewangelików było, gdy bliscy, a nieraz i swoi przez niecierpliwość lub przez brak znajomości całokształtu rzeczy sprawę utrudniali.

Jasną chwilą był Zjazd ewangelicki w Wilnie w r. 1926. Okazało się wszakże, że Rada Kościołów ewangelickich stworzona w Wilnie miała przede wszystkim osłonić Kościoły unijne w Polsce od szczególnych ingerencji Państwa; kiedy wyszedł Dekret Prezydenta Rzeczypospolitej o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej, przedstawiciele Kościołów Unijnych, poznańsko-pomorskiego i górnośląskiego, z Rady Kościołów wystąpili, motywując swój krok stanowiskiem, jakie Najprzewielebniejszy Ks. Biskup Dr Juliusz Bursche zajął w sprawie Dekretu. Chodziło o stosunek do Polski.

Trudności, jakie się wyłoniły przy nowym organizowaniu się Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w myśl wprowadzonego Zasadniczego Prawa Wewnętrznego, były przede wszystkim wywołane owym ogólnym nastawieniem ewangelików Niemców w Polsce wobec władzy polskiej i wobec polskiego ewangelicyzmu. Dosyć wspomnieć, że wypowiadano zdanie, jakoby polski ewangelicyzm był odpowiednikiem kierunku „Deutsche Christen” w Niemczech.

Szczytem jednak uprzedzeń niemieckich było to, co Polaków ewangelików ze strony niedostatecznie poinformowanej zagranicy spotkało wobec zwrotu, jaki nastąpił w stosunku do Kościoła Unijnego na Polskim Górnym Śląsku.

Bezsprzecznie stosunki w Kościele Unijnym na Górnym Śląsku zaczęły ulegać zmianie, kiedy na Górny Śląsk zaczęli napływać Polacy ewangelicy ze Śląska Cieszyńskiego, Polacy ewangelicy wychowani na idei ks. seniora Franciszka Michejdy i jego współpracowników. Idea polskiego Kościoła ewangelickiego, tylekroć przez niego przedstawiana, tu w szczególny sposób zaczęła przybierać na sile. Synowie i córki polskiego ludu ewangelickiego zna-

leźli swoich braci i siostry. Znaleźli ich na tej samej śląskiej polskiej ziemi. Żadna przeszkoda, żadna tama nie mogła ich w Polsce powstrzymać od wejścia między własny lud. Dr M. Luter zrywał z rzymsko katolickim Prawem kanonicznym, gdy mu stało w drodze. Polacy ewangelicy mniemali, że ustawy Ewangelickiego Kościoła Unii pruskiej nie są mocniejsze od Prawa kanonicznego.

Władza Wojewódźka zrozumiała ich położenie i z obowiązku przewidziała uporządkowanie stosunków w Kościele Unijnym na Górnym Śląsku.

Sejm Śląski z chwilą wygaśnięcia Konwencji Genewskiej uchwalił Ustawę o tymczasowej organizacji Ewangelickiego Kościoła Unijnego na Górnym Śląsku z dnia 16 lipca 1937 r.

Ustawa ta wychodzi od stosunków prawnych istniejących na Górnym Śląsku w r. 1918. Art. 5 orzeka: „Przepisy prawne dotyczące Ewangelickiego Kościoła Unijnego na Górnym Śląsku obowiązujące w dniu 1 listopada 1918 roku pozostają w mocy ze zmianami, wynikającymi ze zmiany zwierzchnictwa państwowego oraz z postanowień prawodawstwa Rzeczypospolitej i ustawy niniejszej".

Następnie Ustawa o tymczasowej organizacji przepisy Ordynacji zborowej i synodalnej (Kirchengemeinde — und Synodalordnung) z dn. 10 września 1873 r. oraz przepisy Ordynacji Synodu generalnego (Generalsynodalordnung) Ewangelickiego Kościoła starszych prowincji Prus z dnia 20 stycznia 1876 *dostosowuje* do warunków wynikających ze zmiany zwierzchnictwa państwowego, zapewniając Wojewodzie Śląskiemu ingerencje analogiczne do ingerencji króla pruskiego w czasach poprzednich. Ustawa przelewa nadto kompetencje Synodu Okręgowego, Synodu Prowincjonalnego i Synodu Generalnego, oraz Wydziałów tychże Synodów, Konsystorza i Ewangelickiej Naczelnej Rady Kościelnej na Synod Ewangelickiego Kościoła Unijnego na Górnym Śląsku, na Wydział tegoż Synodu i na Górnośląską Radę Kościelną. Do czasu zorganizowania się Górnośląskiej Rady Kościelnej czynności jej sprawuje Tymczasowa Rada Kościelna Ewangelickiego Kościoła

Unijnego na Górnym Śląsku. W skład tejże Rady wchodzą w tymsamym charakterze dotychczasowi urzędujący w dniu 1 lipca 1937 r. przewodniczący i członkowie istniejącej faktycznie w górnośląskiej części województwa śląskiego Rady Krajowej Kościelnej Unijnego Ewangelickiego Kościoła na Polskim Górnym Śląsku. Istniejące faktycznie w dniu wejścia w życie Ustawy organa gmin kościelnych spełniają tymczasowo swe czynności aż do ukonstytuowania się organów gminnych w myśl przepisów tejże Ustawy. Nie służy im wszakże prawo wyboru duszpasterzy. Wakujące stanowiska duszpasterskie prowizorycznie obsadza Tymczasowa Rada Kościelna po uzgodnieniu z Wojewodą Śląskim. Naczelnym zadaniem Tymczasowej Rady Kościelnej jest zorganizowanie i ukonstytuowanie władz i organów kościelnych, przewidzianych przez Ustawę o tymczasowej organizacji. Ukonstytuowanie tych władz i organów powinno nastąpić w okresie do dwóch lat. Stosunek Państwa do Ewangelickiego Kościoła Unijnego na Górnym Śląsku będzie ustalony w drodze ustawowej po porozumieniu się z prawną reprezentacją tego Kościoła, to znaczy z reprezentacją wybraną zgodnie z Ustawą o tymczasowej organizacji Kościoła.

Niewątpliwie wobec tej Ustawy z 16 lipca 1937 r. nasuwają się różne refleksje. W szczególności należy zauważyć, że Ustawa ta opiera się przede wszystkim na Ordynacji Zborowej i synodalnej (Kirchengemeinde- und Synodolordnung) Pruskiego Kościoła Unii z dnia 10 września 1873 r., podobnie jak rozporządzenie (Notverordnung) Ewangelickiego Krajowego Wydziału Kościelnego z dnia 1 czerwca 1923 r., zarządzając wyłączenie okręgu synodalnego pszczyńskiego z administracji (Pruskiego) Kościoła Krajowego i z jego związku synodalnego a polecając wymagane przez Konwencję Genewską dostosowanie organizacji kościelnej, — opiera się na Ordynacji Synodu generalnego (Generalsynodalordnung) z dnia 20 stycznia 1876 r. Ustawa Sejmu Śląskiego z dnia 16 lipca 1937 r. stosując Ordynację Ewangelickiego Kościoła starszych prowincji Prus z czasów królestwa pruskiego uczyniła zatem w r. 1937 to samo, co uczynił Ewangelicki Krajowy Wydział Kościelny w Berlinie w r. 1923; zastosowała dawną ustawę kościelną pruską.

Podnosi się nieskończenie, że Ustawa o tymczasowej organizacji Ewangelickiego Kościoła Unijnego na Górnym Śląsku weszła w życie bez porozumienia z przedstawicielstwem tegoż Kościoła. Należy sobie urzytomnić, że Ustawa o tymczasowej organizacji nie normuje definitywnie stosunków prawnych Górnośląskiego Kościoła Unijnego, co w myśl Konstytucji winno nastąpić w porozumieniu z przedstawicielstwem Kościoła, ale stwarza tylko warunki do unormowania tych spraw. Art. 93 Konwencji Genewskiej wyraźnie zarządza: Wszystkie społeczności kościelne, zbory i zakony „sind verpflichtet, ihre Organisation mit Rücksicht auf den Wechsel der Staatshoheit den Gesetzen, die zur Wahrung der öffentlichen Ordnung und der guten Sitten erlassen werden und den Bestimmungen dieses Kapitals (o mniejszościach) anzupassen" [32]).

Czego Kościół Unijny na Górnym Śląsku przez 15 lat trwania Konwencji Genewskiej nie uczynił, to zrobił Sejm Śląski po wygaśnięciu Konwencji. A Konwencja ta wyraźnie mówiła o „zmianie zwierzchności państwowej" i dostosowaniu się do jej ustaw.

Łatwo zrozumieć, że z jednej strony rozciągnięcie Prawa konstytucyjnego (Verfassungsurkunde) Ewangelickiego Kościoła staropruskiej Unii z dnia 29 września 1922 r. na wszystkie części tego Kościoła w granicach Starych Prus, przeto także na ziemie „odstąpione" Polsce, z drugiej strony zarządzenie Konwencji Genewskiej z 15 maja 1922 r. dotyczące dostosowania organizacji kościelnej do ustaw Polski, nadto rozporządzenie (Notverordnung) Ewangelickiego Krajowego Wydziału Kościelnego z dnia 1 czerwca 1923 r. zarządzające wyłączenie pszczyńskiego kościelnego Synodu okręgowego z organizacji Ewangelickiego Kościoła staropruskiej Unii, *„o ile"* postanowienia Konwencji Genewskiej takiego odłączenia wymagają, musiało kierownictwo Ewangelickiego Kościoła Unijnego na Górnym Śląsku i cały Kościół postawić w sytuacji, która na dłuższą metę wydaje się nie do zniesienia. Dwoistość taka musiała wywołać kolizję z własnym sumieniem. W tę sytuację Polska nikogo nie wprowadzała; o zgodę na swoje granice, co prawda, nas każdego z osobna też się nie pytała.

Jeżeli niedostatecznie o stanie rzeczy na Górnym Śląsku poin-

formowany prof. Friedrich Siegmund - Schultze, wydawca dzieła „Ekklesia”, dawniej w Berlinie, dziś jako emigrant w Zurychu, w zeszycie poświęconym Kościołom ewangelickim w Polsce, w swojej przedmowie, postępowanie Polaków ewangelików w Kościele Unii na Górnym Śląsku a w szczególności przyjęcie przez „polsko-protestanckiego adwokata” stanowiska „prezydenta” Krajowej Rady Kościelnej z rąk wojewody nazwał „oczywistą zdradą sprawy ewangelickiej” (w rzeczywistości Dr Władysław Michejda przyjął stanowisko wiceprzewodniczącego Tymczasowej Rady Kościelnej a wobec nieprzyjęcia przez Przew. ks. Dra Hermana Vossa stanowiska prezydenta objął zastępczo kierownictwo Tymczasowej Rady Kościelnej), to uważamy taki zwrot za zupełnie zbyteczny i tłumaczymy go sobie niedostateczną znajomością rzeczy. Możnaby co prawda tłumaczyć go ową wiekową niechęcią do tego, co polskie. Profesor Dr Siegmund - Schultze pisze nadto, że „prawowity kierownik Kościoła został gwałtem swego urzędu pozbawiony” i wzywa cały protestantyzm w Polsce do dołączenia się do protestu wobec takiego gwałtu, inaczej Kościoły ewangelickie w Polsce pozbawią się zaufania Kościołów ewangelickich całego świata” [33]). W rzeczywistości Przew. ks. Dr Voss nie został gwałtem swego urzędu pozbawiony, tylko orzekł, że urzędu prezydenta, w którym został ustanowiony, przyjąć nie może.

Oto trudności i zgrzyty. Posądzania i oskarżenia zawsze Polaków ewangelików umacniały, oczyszczały i zrzeszały.

Rozdzwoniły się wielkanocne dzwony.

3. PRACA.

Na zarzuty i oskarżenie prof. Dra Siegmund-Schultze podniesione przeciwko Polakom ewangelikom na Górnym Śląsku odpowiadamy pracą.

Poczuwamy się do tego, iż powinniśmy się skupiać.

Są dwie główne linie, którymi ewangelicyzm w Polsce kroczy. Jedna linia to jest linia polsko-ewangelicka. Ta biegnie od Cieszy-

na i Wisły przez Katowice i Kraków wzdłuż Wisły na Gdynię i Gdańsk oraz na Wilno. Druga linia jest to linia niemiecko-ewangelicka; ta biegnie, trzeba rzec i uprzytomnić sobie, trzema torami, nad Bałtykiem, wzdłuż Karpat a głównie od Poznania przez Łódź i Warszawę na Lublin i Wołyń, i gdzieś dalej nad Wołgę. Każda z tych linii ma swe odgałęzienia. Każda z nich ma szczególny język i szczególne upragnienia; gdzie się zaś obie krzyżują, tam łatwo za lekkim odchyleniem zejść z jednej linii na drugą i stanąć bądź tu bądź tam. Na granicach językowych i przy krzyżowaniu się linii, zmiany takie są objawem dość powszednim, i nie muszą wywoływać zastrzeżeń. W pracy wszakże publicznej jest pożądane jasne, ściśle określone stanowisko. Pragniemy wiedzieć, z kim mamy do czynienia; doznawane zawody są źródłem przykrości.

Na tych wymienionych liniach rosną różni ludzie.

Mamy dziś w Polsce polskie wiejskie zbory ewangelickie, śląskie i mazurskie. Jest to lud wiejski żyjący swym odrębnym życiem w swych zagrodach i na gospodarstwach. Każda taka zagroda to bogaty świat życia przyrody i człowieka z przyrodą. Coś z tej przyrody idzie z człowiekiem w świat; i nawet chociaż ktoś przejdzie przez naukę a zawód oderwie go od ziemi i postawi choćby na wysokim stanowisku, przecież towarzyszą mu wspomnienia sadu, lasu, żniwa, żywych zwierząt domowych. Dziś synowie polskiego śląskiego ludu ewangelickiego zjawiają sią jako delegaci na Synodzie Kościoła Ewangelicko - Augsburskiego w Warszawie.

Niewątpliwie wieś kolonistów niemieckich ma wiele wspólnego z polską ewangelicką wsią i zborem. I tu to związanie z ziemią i wszystkim, co na niej żyje i rośnie; i tu to życie z przyrodą i chwalenie Boga spośród przyrody. Student Niemiec na uwagę, że rozumiem, jeżeli kolonista Niemiec w Polsce zatęskni raz do ziemi niemieckiej, skąd jego ojcowie przybyli, odpowiada: Nie; przeciwnie, gdy z kolegą bawiłem za granicą a w powrotnej drodze zwiedzaliśmy Berlin, po kilku dniach zatęskniłem do domu w Polsce, na wieś do brata.

Jakżeż inaczej w mieście, szczególnie w wielkim mieście, osobliwie w stolicy. To wytłaczanie kamieni ulicznych; te mieszkania

we wspólnych domach niby w barakach; ta obcość już przed drzwiami mieszkania i krzyki z poza mieszkania do wnętrza dochodzące i to deptanie mieszkańców z piętra po głowach niżej mieszkających. Tu mogą róść różnego rodzaju pędziwiatry i zawalidrogi, a na przedmieściach nieraz ludzie, z którymi radzą się lepiej nie spotykać.

Synod Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej, który w roku 1937 odbył w dwóch sesjach swoje pierwsze posiedzenie, mimo dotychczasowej nieobecności Niemców, stał się już szkołą, w której uwidacznia się skład społeczny Kościoła Ewangelicko - Augsburskiego w Rzeczypospolitej i zainteresowania religijne i ogólnokulturalne. Da Bóg, to te Synody będą wyrazem naszego życia i równocześnie źródłem, z którego otucha i wiara będą spływały także w zbory, a zaznaczająca się wielość i różnorodność w zrozumieniu sytuacji coraz piękniej splatać się będzie w harmonijną jedność.

Dwujęzyczność istniejąca w Kościele Ewangelicko - Augsburskim w Rzeczypospolitej Polskiej nie była nam koniecznie tylko przeszkodą w pracy. Ta dwujęzyczność potęgowała siły, pobudzała do wnikania w istotę rzeczy, w istotę kościoła i Ewangelicyzmu. Dzięki szczególnym okolicznościom istniejącym w Polsce na ogół nie zeszliśmy ani do stosunków rosyjsko-sowieckich, ani do stosunków kościelnych istniejących w Niemczech. Jeżeli Niemcy u nas, w Królestwie czy w Poznańskim mogą swobodnie udzielać nauki religii w duchu zasad reformacyjnych, to na to ewangelickie sfery konfesyjne w Rzeszy Niemieckiej wskazują z upodobaniem i nawet z pewną zazdrością.

Jedynie Polacy ewangelicy znajdują się nawet w Polsce w położeniu nie do pozazdroszczenia. Nie mamy pośród siebie możnych panów na wzór tych, którzy w 16 wieku przystali do reformacji; jesteśmy „ludzie prości". Nigdy nas dotychczas nie dopuszczano do rządów, zwłaszcza nie do stanowisk w Kościele. Szeroki świat ewangelicki na ogół nie zna nas; a jeżeli zna, to tylko jako grupkę, jako dodatek do ewangelicyzmu niemieckiego. Byliśmy chowani w uległości. Nawet niemieccy księża pastorowie przyznają, że

w Kościołach Unii polski lud ewangelicki dotychczas niekiedy przyznaje się do niemieckości. Wychowywano nas w nienawiści do polskości; wychowywano w protestantyzmie i w nienawiści do tego, co polskie.

Co Polaków ewangelików umacnia, to ów jak gdyby ukryty ewangelicyzm i protestantyzm w narodzie, przytłoczony w 17 i 18 wieku, ale odzywający się w najprzedniejszych głosach w narodzie podczas niewoli i po odzyskaniu wolności. Tadeusz Kościuszko, który pośród swych przodków miał ewangelików, w okresie pierwszego rozbioru Polski, będąc w szkole inżynierskiej w Paryżu (1770 — 1773) wyrysował Chrystusa na krzyżu, zmagającego się z bólem i z grzechem, a jednak patrzącego w niebo z zwycięską ufnością. Pewna pani w Krakowie w r. 1919 na posiedzeniu Komitetu ku uczczeniu 125-ej rocznicy przysięgi Kościuszki na Rynku krakowskim, na uwagę moją, że należałoby uczcić także myśl chrześcijańską Kościuszki, wskazała mi, że w Muzeum XX. Czatoryskich w Krakowie znajduje się rysunek Kościuszki: Chrystus na krzyżu.[34]) Wpatrywanie się w Jezusa Chrystusa idzie od Kościuszki poprzez wszystkich wielkich w narodzie. A dziwna rzecz, że ci wielcy w okresie niewoli, w dużej mierze pochodzili z kresów północno-wschodnich, gdzie spotykanie się Kościoła Rzymsko-katolickiego i Kościoła Wschodniego przynaglało do wnikania w istotę chrześcijaństwa i gdzie też żywą była pamiątka reformacji 16 wieku, a Biblia w domu nie była rzadkością. Nareszcie doczekaliśmy się tego, że pismo „Kyrios", kwartalnik dla dziejów kościoła i kultury Europy Wschodniej, wydawane przez prof. Dra Hansa Koch, urodzonego w Małopolsce Wschodniej, dziś profesora we Wrocławiu i kierownika tamtejszego Instytutu wschodnioeuropejskiego, w zeszycie 3-cim z roku 1937 umieściło artykuł p. Haralda Laeuen z Warszawy, pod tytułem: Der Protest Polens, przedstawiający przychylnie ducha polskiego, jak się w szczególności w „mesjanizmie" wypowiada, aż do protestu przeciwko naruszeniu spokoju zwłok marszałka Józefa Piłsudskiego na Wawelu. Artykuł ten, mówiący o potrzebie religijnego przełomu w narodzie polskim, świadczy o jakimś przełomie w kulturalnych stosun-

kach polsko-niemieckich. Czyżby dniało? W takim razie stosunki między Polakami ewangelikami i Niemcami ewangelikami mogłyby stanowczo wejść na drogę jaśniejszą.[35]) — W tym samym zeszycie pojawiła się praca Waltera Stoekl'a ze Znojmu na Morawach: Tranoscius, pisana z okazji 400-letniej rocznicy pojawienia się Kancjonału duszpasterza, śpiewaka z ziemi Cieszyńskiej, Jerzego Trzanowskiego.[36]) Czy to również zwiastunka nowych stosunków?

Jest rzeczą znamienną, że do Polaków ewangelików Niemcy ewangeliccy nieraz zwracali się z życzeniami, żeby ci Polacy ewangelicy stali się pośrednikami między nimi, Niemcami, a społeczeństwem i władzami polskimi; nieraz zachodziła taka rzecz w Małopolsce. Zepewne Polacy ewangelicy nigdy nie będą się usuwali od takiego pośrednictwa. Jednakże niewątpliwie każdy zrozumie i Niemcy też zrozumieją, że sami winni również i przede wszystkim znaleźć i zachować właściwe stanowisko wobec władz i społeczeństwa.

Materiał na budowę Zrzeszenia Kościołów ewangelickich w Polsce jest nader różnorodny. Na pierwszym miejscu należy sobie uświadomić, że idea polskiego Kościoła ewangelickiego, jakiej rzecznikiem był ks. Franciszek Michejda, dziś wobec istnienia wolnej Polski z konieczności nabiera innego znaczenia. Nie chodzi już tylko o narodowe uświadomienie i wyodrębnienie polskiego ludu ewangelickiego, w którymkolwiek Kościele i w granicach któregokolwiek państwa żyje, ale chodzi o wyodrębnienie i usamodzielnienie ewangelików i Kościołów ewangelickich w Polsce. Zapewne, że u ludzi, którzy zżyli się z jakąkolwiek inną państwowością, a jeszcze nie dość wżyli się w państwowość polską, w Polsce winno nastąpić pewne przesunięcie i przestawienie w umysłowości. Przestawienie takie niechby było nie burzeniem, ale przyczynieniem się do czegoś nowego, ku chwale Pana na ziemiach polskich.

Oczywiście ktokolwiek może zapytać się: Cóż nam dajecie, zachęcając do zrzeszania się?

Przede wszystkim nie chodzi o tworzenie jakiejś mieszanki.

Mniemamy, że przy rozpatrywaniu kwestji zbliżenia się Kościo-

łów ewangelickich w Polsce należy wyjść od ołtarza i Wieczerzy Pańskiej. Tak, mimo nieprawdopodobieństwa takiej rzeczy, przecież od ołtarza i Wieczerzy Pańskiej. Wiadomo, że mamy w Polsce także reformowanych i Kościoły reformowane oraz w nowszych czasach denominacje amerykańskiego, w gruncie rzeczy motodystycznego pochodzenia. Ale tu w Wieczerzy Pańskiej kończy się wszelka nasza metoda, tu stajemy w obecności Chrystusa Pana. W tej Wieczerzy nie ma też — proszę wybaczyć zwrot — fotelów, papierosów i czarnej kawy, ani nawet skromnej herbatki, tu jest coś z owej powagi i surowości ostatniej wieczerzy Jezusa Chrystusa pośród uczniów i coś z owej pewności i radości, że On jest z nami. O Niego wyłącznie chodzi, wszystkie inne akcesoria nie mają wagi.

Ale zapewne u nas w Polsce nie ma tego nacisku okoliczności, jaki istnieje w Niemczech. Tam stosunki zmusiły do rozpatrywania najgłębszych spraw. Pastorowi Hans Asmussen w pracy: „Abendmahlsgemeinschaft?" wyrywa się słowo: „Oba Kościoły reformatorskie uczą, że znamionami prawdziwego Kościoła są Słowo i Sakrament. Ale nauka ta pozostaje czystą teorią, dopóki się zadawalamy mszami pokątnymi („solange wir uns mit Winkelmessen abfinden"), jakie w naszych kościołach weszły w zwyczaj. Gdzież bowiem jeszcze tak jest, że normalne nabożeństwo Słowa (Predigtgottesdienst), jak się samo przez się rozumie, połączone jest z Wieczerzą Pańską?". A dalej: „Kwestii wspólnoty w Wieczerzy Pańskiej (luteran i reformowanych), szeroko i daleko identycznej z kwestią Unii, nie można w prosty sposób rozwiązać przez wskazanie na autorytatywny rozkaz (Machtspruch) książąt, którzy Unię wprowadzili". Przyczynę niedoceniania Wieczerzy Pańskiej i braku duszpasterskiego indywidualnego przygotowania do Stołu Pańskiego, Asmussen upatruje w antynomicznym charakterze pracy — powszechnej misji (Volksmission), uprawiającej ewangelizację bez zdolności do wytworzenia nowych porządków albo przywrócenia dawnych form.[37])

Niema w Polsce tego nacisku, co w Niemczech. A jednak, czy niema nacisku „z wyżej?". Wzgląd na własne dzieci winien przekonywać i nawoływać: bądźcie jedno!

Zapewne, obecnie po wydaniu Dekretu Prezydenta Rzeczypospolitej o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko - Augsburskiego i Zasadniczego Prawa Wewnętrznego i wobec Ustawy o tymczasowej Organizacji Ewangelickiego Kościoła Unijnego na Górnym Śląsku, oraz wobec uchwalenia przez Synod Ewangelickiego Kościoła Unijnego w Poznaniu projektu Ordynacji kościelnej i wyłonienia Wydziału synodalnego celem pertraktowania z Rządem, — Kościoły unijne będą zajęte tą właśnie sprawą organizacji i stosunku Państwa do nich; niemniej wszakże sprawa zrzeszenia Kościołów ewangelickich w Polsce nie powinna schodzić z porządku dziennego.

Polska łączy nas wszystkich ewangelików; ewangelików wyznania augsburskiego nadto łączą ołtarze. Nie powinniśmy wchodzić przed ołtarze bez świadomości tej łączności.

W Polsce śpiewamy: „Przed Twe ołtarze zanosim błaganie, ojczyznę wolną pobłogosław Panie". To również w szczególny sposób obowiązuje. Ołtarz jest miejscem modlitwy; na ambonie modlitwa bezpośrednio po kazaniu wychodzi nieraz wprost na drugie kazanie. Bądźmy kościołem modlitwy! Bądźmy sługami ołtarzy!

Nie na darmo Komisja, która 50 lat temu układała Agendę Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, przewidziała nabożeństwo Słowa w połączeniu z Wieczerzą Pańską jako normalny układ nabożeństwa. Jakże to dziwnie wygląda, że Kościół staropruskiej Unii i Kościoły Unijne w Polsce stosują w niedzielnym nabożeństwie po służbie Słowa starodawną, od drugiego wieku po Chr. używaną prefację przedkomunijną: Sursum corda, Gratias, Vere dignum, bez następowania Komunii? O czemże to świadczy, jeżeli na Śląsku w Ustroniu prefację przedkomunijną wprowadzono na początek nabożeństwa Słowa zamiast: Panie, zmiłuj się! Z nabożeństwa dla katechumenów zrobiliśmy eucharystię, a z nabożeństwa komunijnego eucharystycznego nabożeństwo dla pokutujących! W Dzięgielowie w nabożeństwo z okazji dożynek i spożywania posiłku wprowadzono myśl o łączeniu się z ziemią, myśl graniczącą z naturalizmem. Dokąd idziemy? Czy nie czas upamiętać się i zawrócić?

Zachowaliśmy ołtarze. Kiedyż dojdziemy do jednolitego tonu przed ołtarzem? Różne poczynania natury społecznej doprowadziliśmy do karmienia i biesiadowania u stołów. Zakłady i stowarzyszenia skupiają. A Stół Pański gdzie jest? Mamy chóry śpiewające pieśni. A to rozmawianie z sobą i z Bogiem przez psalm liturgiczny, tę prawdziwą homilię - rozmowę czy umiemy prawdziwie prowadzić i doceniać?

Niewątpliwie pewne próby liturgiczne, jak i owo stałe śpiewanie w nabożeństwach odprawianych przez jednego z duchownych w Kościele ewangelicko - augsburskim w Warszawie, tuż przed Komunią pieśni: Pan Bóg jest obecny, — są wyrazem szukania w nowych warunkach powojennych czegoś nowego. Ale czy wiele rzeczy nie służy mimo wszystko raczej przysłonięciu Stołu Pańskiego, który reformacja 16 wieku uprzytomniła? Czy nie poszliśmy za daleko w sekularyzacji naszego życia duchownego i w nieposkromionym indywidualizmie? Kreujemy wodzów; zaniedbujemy pracy u podstaw.

Warszawski zbór augsburski ma dla ewangelików augsburskich szczególne znaczenie. Nie mając daleko sięgającej tradycji, przecież jest zborem stołecznym. Jego życie religijne nie tkwi głęboko w dziejach narodu polskiego. A jednak na ten zbór przypada zadanie przodowania pośród zborów ewangelicko - augsburskich, a może w ogóle pośród zborów ewangelickich w Polsce. Inne zbory wszakże winne nie mniej żywo składać się na tętno życia ewangelickiego w Polsce. Są ludzie, którzy wprost nie potrafią żyć bez myśli o Polskim Kościele ewangelickim w Polsce. Godzi się pamiętać, że Wydział Teologii Ewangelickiej Uniwersytetu Józefa Piłsudskiego, którego wykładający są powoływani wyłącznie przez Radę Wydziału, służy wszystkim Kościołom Ewangelickim i nawet denominacjom ewangelickim w Polsce. Poczuwa się do tego, że jest łącznikiem między Kościołami ewangelickimi w Polsce.

W sprawie powołania wykładających na Wydziale Dekret Prezydenta Rzeczypospolitej o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko - Augsburskiego w art. 8 ust. 4 mówi: „Przed powołaniem osób wyznania ewangelicko - augsburskiego do wykładania przed-

miotów teologicznych na Wydziale Teologii Ewangelickiej Uniwersytetu Józefa Piłsudskiego w Warszawie należy zasięgnąć opinii właściwej władzy kościelnej".

Zdążamy do zakończenia naszych wywodów. Szczególnego projektu sposobu zbliżenia do siebie Kościołów ewangelickich w Polsce nie sposób podawać. Niewątpliwie, gdy czas nadejdzie, powołani przedstawiciele Kościołów zejdą się i będą obradowali. Wydawnictwo Ekklesia swym zeszytem poświęconym Kościołom ewangelickim w Polsce nie będzie służyło uwypuklaniu istniejących różnic, ale istotnie umocnieniu chyba owej linii, zajętej przez Polaków ewangelików, tkwiących w ziemi polskiej a trzymających się ewangelii o Jezusie Chrystusie, Synu Bożym, pojednawcy braci i narodów. Może spłyną w jedną harmonię te dźwięki dzwonów, o których my, Polacy ewangelicy, mówimy, i te, o których prof. Siegmund Schultze w Ekklesia w swoich wywodach mówi. „Ta możliwość, że dziś bije godzina Boża ewangelizacji narodów słowiańskich, musi zabrzmieć jak głosy dzwonów w naszej duszy".[38]) Toż to głos „mesjanistów" polskich, osobliwie Mickiewicza, Towiańskiego i tych wszystkich innych! Zatem chyba jednak dnieje. Wszechświatowy Związek pracy przyjaznej Kościołów, którego rzecznikiem jest prof. Dr Siegmund - Schultze, zaczyna dostrzegać to, co nas ożywia. Zatem nie koniecznie „minderwertige Nation" i nie koniecznie „niezdolni" i nie tylko zdolni do tonu żebraczego. Z powodu czego z nas szydzono, to blasku nabiera.

Ale nie damy się porywowi szału ponosić. Wiemy, że Bóg buduje, i Jego prosimy, żeby nam na każdy dzień drogę wskazał. O to prosiliśmy, od kiedy poznaliśmy kierunek naszej pracy. Bóg buduje, a gdy nam Jego Słowo jest jasne, nie śmiemy, wyraźniej, nie możemy się Jemu sprzeciwiać.

Ojcowie szli między dzieci. Ilu z nich było duszpasterzami, z największą pilnością uczyli dzieci i młodzież bojaźni i mądrości pańskiej. Staropolska pieśń, która obiegła wsie i miasta ewangelickie od Królewca do Cieszyna i znalazła miejsce w polskich ewangelickich Kancjonałach, nuci od wieków:

Kto da swym dziatkom dobre wychowanie,
To lepiej, niżby zbierał skarby za nie;
Bo skarby drogie łatwo człowiek straci,
Ale nauki nigdy nie utraci.
Nauka klejnot, nauka skarb drogi,
Tego nie wydrze nieprzyjaciel srogi,
Nie spali ogień, nie zabierze woda,
Nad wszystkim innym panuje przygoda.
Uczony człowiek z książęty zasiada,
Kto nic nie umie, temu wszędy biada.
Stąd my to bacząc, zwycięstwem się cieszmy,
Pańskiej bojaźni i mądrości strzeżmy.[39])

Pismo święte, Biblia, jest naszym systemem. Uczy znajomości Boga i człowieka. Wieki idą z nami, a Biblia uczy nas sięgać w wieki najdawniejsze i samych siebie znać. Nie gardzimy Starym Testamentem. Najchętniej czytalibyśmy i z Izraelitami dzieje ich narodu w czasie pierwszego czekania Mesjasza i rozpatrywalibyśmy naukę i dzieło Jezusa Chrystusa w świetle ksiąg Starego Testamentu. Wszak sami dziś w Palestynie, widocznie pod wrażeniem krzyża Chrystusowego, ofiar zwierząt i płodów ziemi nie składają.

Wojsko szkoli, wojsko krzepi, wojsko młodych w karby bierze. Cieszymy się, że mamy w Wojsku Polskim duszpasterzy wyznania ewangelickiego. Ci skądkolwiekby przyszli, wiedzą, w jakiej postawie winni stanąć wobec Państwa Polskiego. Wszakże w Kościele nie na wojsku, ale na Słowie Bożym i na Świętościach budujemy.

Jeżeli były zderzenia wynikające z nieznajomości stosunków i ludzi czy to w Warszawie, czy też na Śląsku, staraliśmy się obopólnie poznać siebie i wyrównać nierówności. Starcia polsko-niemieckie w Kościele Ewangelicko - Augsburskim zmusiły nas do głębszego wnikania w różnice i do wypowiedzenia tego, co mieliśmy za powszechnie znane, czego jednak nie umieliśmy w słowa ujmować. Z różnej gliny ulepieni, z zatargów wychodzimy pouczeni i umocnieni, dojrzalsi do nowych, da Bóg, piękniejszych spraw.

W Krakowie dwóch członków Starszyzny zborowej, pod koniec wojny, na placu kościelnym, przed posiedzeniem sprzeczało się, na

jakiej to ziemi stoimy. Jeden, uczestnik powstania 1863 r., sybirak, stukając laską o ziemię, twierdził: „to polska ziemia!"; drugi, — były wachmistrz austriacki, tak samo stukając laską o ziemię, twierdził nie mniej stanowczo: „to austriacka ziemia!" Poszliśmy na posiedzenie; wojna i zmagania polskie spór rozstrzygnęły.

Po wojnie, również w Krakowie, już w wyzwolonej Polsce, człowiek wyznania katolickiego towarzyszowi zdziwionemu pytaniem, czy pragnie zawrzeć związek małżeński w imieniu Jezusa Chrystusa, powiedział: „Nie dziw się, ksiądz pastor zawsze pyta się o takie rzeczy a ja wiem, że kto wymienia imię Jezusa Chrystusa, ten mnie nie zabije ani nie okradnie". A podczas wojny legionista pytany o stosunek do Jezusa Chrystusa odruchowo odpowiada: „przecież legionistą jestem!" Tak Polacy z sobą rozmawiają.

Nie śmieliśmy wymieniać szczegółów co do właściwych dróg. Ale to wiemy: trzeba zacząć od własnego domu; trzeba zejść do dzieci, do młodzieży. Myśmy starsi wszyscy chowani w niewoli, w mrokach szukaliśmy wyjścia. Oni chowają się w wolnej Polsce i chcą chodzić w jasności. Trzeba nam z nimi iść. A pueris Ecclesia aedificanda. Od dzieci trzeba zacząć Kościół budować, bez fałszu, bez zdrady; ze czcią dla godnych czci, z udziałem niewiasty. Mickiewicz, mówiąc o tym, jak Jezus Pan swobodnie przebywał z niewiastą, podczas gdy Paweł apostoł jeszcze „nie śmiał jej dać wszystkich prerogatyw", gdyż „epoka była do tego nie przyszła", objaśnia tę rzecz, mówiąc: „Trzeba zresztą wiedzieć, że nie wszystko, co apostołowie pisali, szło z ducha Bożego. To tylko, co Chrystus powiedział, jest Boże" [40]). Brzmi to tak, jak znane słowo Dra M. Lutra: Bibel ist, was Christum treibt: Biblią jest to, co sprawuje sprawę Chrystusa.

Od dzieci zaczynamy i od młodzieży, idąc z nią do szkół wyższych i do pracy zawadowej. Nam twierdzą będzie każdy próg. To jest to samo, co mówi słowo angielskie: My house is my castle: mój dom, mój gród. Witajcie polskie, słowiańskie niewiasty! Witajcie, żony i matki, do wdzięcznej współpracy! Uczymy się z dziećmi, pomni tego, co mówi Pan: Jeżeli nie staniecie się jako dzieci,

nie wejdziecie do Królestwa niebieskiego.[41]) Witajcie wszyscy, którzyście do Polski przystali!

W imieniu Jezusa Chrystusa nieomylnego budujemy Polski Kościół Ewangelicki.

W zmartwychwstanie biją dzwony.
Jezus Chrystus — pochwalony.
. . . .
Niechaj stolica, miasto, wieś kochana
Zna swego Pana.

Warszawa, 30 marca 1938.

UWAGI

[1]) „Głos młodzieży ewangelickiej". Cieszyn. Styczeń, 1938. Nr. 1. Nakładem Związku Polskiej Młodzieży Ewangelickiej Województwa Śląskiego. Artykuł: „U progu Nowego Roku". str. 4.

[2]) Efez. 4,26.

[3]) Postyla albo wykłady ewangelij niedzielnych i świąt uroczystych przez cały rok kościoła chrześciańskiego powszechnego dla ćwiczenia człowieka pospolitego w naukach a członkach wiary chrześciańskiej potrzebna. Napisana niegdyś przez uczonego męża Ks. Grzegorza z Żarnowca, kaznodzieję prawdziwego Słowa Bożego, a najprzód R. P. 1580, potem znowu od samegoż autora z pilnością przejrzana, na wielu miejscach poprawiona i R. P. 1597 po wtóre wydana i teraz zaś z zastosowaniem do potrzeb dzisiejszych chrześcian ewanielików na jaśnią wystawiona przez Ks. Dra Teodora Haase, kaznodzieję i proboszcza zboru ewanielickiego w Bielsku. Cieszyn. 1864. Nakładem wydawcy. Czcionkami Karola Prochaski. Format 21,5 — 31,5 cm. Str. 9 + XL + 655.

[4]) Postyla, str. XXIV.

[5]) Ks. Karol Michejda. Dzieje Kościoła ewangelickiego w Księstwie Cieszyńskim. 1909. Nakładem Towarzystwa ewangelickiego w Cieszynie. Str. 249.

[6]) Dra ks. Leopolda Marcina Otto Rozmyślania i Kazania. Cieszyn, 1887. Nakładem Towarzystwa ewangelickiego oświaty ludowej. Str. VIII.

[7]) Tamże, str. XXIV.

[8]) Tamże, str. XXX.

[9]) Ks. Jerzy Trzanowski. Modlitwy chrześcijańskie. Cieszyn. Ewangelickie Towarzystwo oświaty ludowej. 1899. Str. LXII.

[10]) Polscy ewangelicy. Odbitka z „Przyjaciela ludu". Cieszyn, 1900. Nakładem „Przyjaciela ludu" w Nawsiu, str. 24.

[11]) Tamże, str. 30.

[12]) Tamże, str. 43.

[13]) Tamże, str. 46.

[14]) Tamże, str. 43, 44.

[15]) Dr Otto Thümmel. Evangelisches Kirchenrecht für Preussen. Verfassungsurkunde für die Evangelische Kirche der altpreussischen Union vom 29. September 1922. Berlin, 1930. Franz Vahlen. str. 10.

[16]) Tamże, str. 11.

[17]) Prof. Dr G. J. Ebers. Das evangelische Kirchenrecht im Preussen. München. Maks Hueber, tom I. 1932, str. 71.

[18]) Tamże, str. 75, rozporządzenie Ewangelickiego Krajowego Wydziału Synodalnego z dnia 16. września 1924.

[19]) Tamże, str. 148 i nast.

[20]) Tamże, str. 156 i nast.

[21]) Dr Jakub Sawicki. Studia nad położeniem prawnym mniejszości religijnych w Państwie Polskim. Warszawa, Kasa im. Mianowskiego, 1937, str. 296.

[22]) Ebers. Das evangelische Kirchenrecht in Preussen. Tom I. str. 153.

[23]) Sawicki. Studia, str. 296.

[24]) Tamże, str. 298.

[25]) Tamże, str. 307.

[26]) Ebers. Das evangelische Kirchenrcht in Preussen. Tom I. str. 254.

[27]) Tamże, str. 153.

[28]) Sawicki. Studia, str. 316.

[29]) Ebers. Das evangelische Kirchenrecht in Preussen. Tom I. str. 321.

[30]) Tamże, str. 40.

[31]) Tamże, str. 320 i 321.

[32]) Tamże, str. 156.

[33]) Ekklesia. Eine Sammlung von Selbstdarstellungen der christlichen Kirchen. Wydawane przez Friedr. Siegmund - Schultze. Tom V, zeszyt 21. Die evangelischen Kirchen in Polen. Leopold Klotz Verlag. Leipzig 1938, str. 31 i 32.

[34]) Wydano w 125 rocznicę złożenia przy ięgi Tadeusza Kościuszki nakładem Komitetu Obchodowego w Krakowie, 1919 r.

[35]) Kyrios. Vierteljahresschrift für Kirchen- und Geistesgeschichte Osteuropas. Wydaje Hans Koch. Ost-Europa-Verlag. Königsberg (Pr.) — Berlin W. 35. Rocznik 2-gi, 1937, zeszyt 3, str. 225 — 245.

[36]) Tamże, str. 188 — 224.

[37]) Abendmahlsgemeinschaft? von Hans Asmussen, Helmut Gollwitzer i t. d. (= Beiheft zur „Evangelischen Theologie“) Chr. Kaiser, München, 1937. Artykuł Asmussena: Abndmahlsgemeinschaft?, str. 5 — 35. Cytaty, str. 34, 35.

[38]) Ekklesia, zeszyt 21, str. 18.

[39]) Kancjonał Pruski, zawierający w sobie Wybór Pieśni Starych i Nowych. W Królewcu. Nr. 271 podaje tę pieśń jako „Pieśń żaczków po kolendzie chodzących“.

Kancjonał czyli Śpiewnik dla chrześcian ewangelickich. Cieszyn. Nr. 550.

[40]) Adam Mickiewicz. Dzieła wszystkie. H. Altenberg. Lwów. Tom XII. Słowo z dnia 4 marca, 1847, str 31.

[41]) Ewang. Mat. 18,3.

Ks. Doc. Dr WIKTOR NIEMCZYK

RELIGIJNE PRAWDY BHAGAVAD-GITY

WSTĘP

Do centralnych zagadnień systemu dogmatycznego każdej religii zbawienia w ścisłym słowa znaczeniu należy zagadnienie tzw. porządku zbawienia — ordo salutis. — Obejmuje on — przynajmniej jeżeli o chrześcijańską religię zbawienia chodzi — dwa działy: dotikon ex parte Dei, którym jest całokształt dzieła Chrystusowego z jego zbawczymi dla człowieka skutkami, i leptikon ex parte hominis, obejmujący chrześcijańskie środki łaski i dołączający się do nich subiektywny rozwój jednostki ludzkiej w kierunku zespolenia się z Bogiem - Zbawicielem. (Luthardt: Kompendium der Dogmatik, str. 260; Kaftan: Dogmatik, str. 651). Stojąca na gruncie Pawłowej nauki o Łasce Bożej dogmatyka chrześcijańska podkreśla wprawdzie dobitnie wyłączność działania Bożego, przy którym człowiek wszystko Bogu zawdzięcza a nic sobie, ale z drugiej strony człowiek też musi przyłożyć się do tego, by stan zbawienia nastał, swoją cząstką, choćby tylko w postaci kroczenia drogą, która go doprowadzi do zbawienia, kroczenia drogą zbawienia. Dziś przynajmniej w naszym chrześcijaństwie tak odczuwamy, iż leptikon ex parte hominis nie wystarcza, by czyste, pełne chrześcijaństwo mogło być na ziemi zrealizowane — i do całokształtu pojęć „ordo salutis" dołącza się także pojęcie „via salutis", drogi zbawienia, której należałoby nadać charakter practikon ex parte hominis.

Dwie inne poza Chrześcijaństwem religie zbawienia w ścisłym słowa znaczeniu, Brahmanizm i Buddyzm, operują w kompleksie swych zasad pojęciem drogi zbawienia. Stoi to w związku z autosoterycznym ich charakterem, że zbawienie sprawia sobie człowiek sam, sam obiera drogę i kroczy drogą, która go doprowadza do zbawienia. Zbawiciel, np. w Buddyźmie, odgrywa najwyżej rolę odkrywcy drogi zbawienia. W Buddyźmie jest zbawieniem zniweczenie cierpienia przez przezwyciężenie wszelkiej żądzy i chęci życia nawet. W Brahmaniźmie zbawienie to świadomość jedności i identyczności Atmana z Brahmanem. W obu wypadkach psychologiczną podstawą zbawienia zdziałanego przez siebie samego jest Poznanie. Dlatego też oba te kierunki religijne koncentrują się koło Zbawiennej Drogi Poznania: Jnana-Marga.

Lecz w Indiach znane były jeszcze dwie inne drogi zbawienia: Karma-Marga, Zbawienna Droga Czynu, i Bhakti-Marga, Zbawienna Droga Miłości. Trzeba się z nimi zaznajomić, ale wypadnie przy tym dokładnie uwzględnić podłoże myśli religijnej, na którym idee ich wyrosły.

I.

Pierwszą, historycznie uchwytną formą religii aryjskich zdobywców Indii był politeizm, wyrosły na gruncie ubóstwiania czy ubożyszczenia natury, z najistotniejszym przejawem czci dla bóstw w postaci ofiary. Dokumentem tej formy religii są Wedy: Rig-, Yajur-, Sama-, Atharva-Veda. Z biegiem rozwoju myśli religijnej dołączają się do tekstowych kompleksów czterech zbiorów Wedy tzw. Samhita-ów Brahmany, obszerne pisma prozaiczne, objaśniające różne działania, czynności ofiarnicze. I mają Indie w Wedach i Brahmanach obszerną literaturę świętą, zwaną Karma-Kanda, ustęp o czynach ofiarnych, wskazujących Zbawienną Drogę Czynu: Karma-Marga. Jako centralny przejaw religii, nabrała ofiara rychło znaczenia kosmicznego: Modlitewny szept ofiarny stał się potęgą, Bogiem, którego uchwycić i z któ-

rym zespolić się można przez Poznanie, rychło też oddzielone od ofiary jako pewna forma kultu.

Ów szept ofiarny, brahma, i pozadoczesny, kosmiczny jego odpowiednik, Brahma, to objawienie wiecznej prawdy, rta, prawdziwy byt, sat, zasada świata, jedyna rzeczywistość w zjawiskach, jedyna, niezmienna, wszechogarniająca, wszechożywiająca moc życiowa. We wszystkim, cokolwiek gdziekolwiek spotykamy, można doszukać się owego Brahman. Ale obserwacja różnych funkcyj życiowych ciała, zwanych prana, tzw. bóstw psychicznych, poucza, że ciało żywe może się obejść bez zmysłów: mowy, wzroku, słuchu, myśli — nie może atoli obejść się bez oddechu, który też zwał się prana. Gdy oddech, prana, opuszcza ciało, ciało to umiera. Dlatego wśród funkcyj życiowych ciała, prana, oddech, prana, jest najważniejszy. Ponieważ atoli identyczność tych określeń myliła, zaczęto używać na określenie oddechu słowa atman. Oddech - atman, jako najważniejszy wśród funkcyj życiowych, nabiera też znaczenia kosmicznego jako skupienie wszystkich tchnień życiowych, wszystkich funkcyj życiowych, skupienie całej osobowości, całej jaźni. Atman staje się stwórcą świata, który na początku był sam i z siebie wyłonił wszystkie istoty i w nich tkwi. Jeżeli stwórca tkwi w stworzeniu, to znaczy, że jest z nim identyczny. Religijna myśl hinduska nie cofnęła się przed wysnuciem tych konsekwencyj: Brahman = Atman, Brahman jako najistotniejszy moment rzeczywistości Bytu, Atman jako wstępująca do każdego stworzenia dusza wszechświata, w postaci mieszkającego w sercach stworzeń człowieczka —: purusha. Wynikła z tego zasada światopoglądowa, że obok wszechmocnego, wiecznego pierwiastka Brahman = Atman nic poza tym nie istnieje. Ponieważ atoli rzeczywistość zewnętrzna jest całkiem wyraźna, więc jedyną błogością, stanem zbawienia jest świadomość społeczności z Wiecznym, zaś wielość zjawisk i odmienność ich od Wszechjednego, to nieszczęście i cierpienie. Jedyną drogą przezwyciężenia tego cierpienia jest Poznanie, że człowiek jest właściwie identyczny z wiecznym, nieśmiertelnym Atmanem-Brahmanem. Poznanie to, w którym atoli nie chodzi

o jakieś konstrukcje lub uzasadnienia logiczne, ale raczej o bezpośrednie uchwycenie i oglądanie odwiecznej Prawdy, wybawia od cierpienia i od śmierci, darzy nieśmiertelnością, umożliwiając przezwyciężenie pożądania, które określa wolę, przez wolę czyn, czyn zaś powoduje istnienie i nowe, dalsze istnienia. Z pojęcia Czynu, o który chodziło w Karma-Marga jako o czynność ofiarniczą, wyrósł pogląd, brzemienny w skutkach dla całej mentalności hinduskiej, stając się podstawą pesymizmu hinduskiego. Czynność ofiarnicza, której pewien przejaw: szept modlitewny, posadził na tronie bożym jako najwyższą potęgę Brahmana, zyskała z biegiem czasu pewnego rodzaju samodzielność w stosunku do działającego człowieka. Karman stało się potęgą samodzielną, pewną substancją, tajemniczym fluidem, które wchodzi do istot żyjących i określa ich los w postaci nowego narodzenia się w sensie wędrówki dusz, Samsara. Jest to specyficznie hinduskie wyjaśnienie idei odpłaty: Karman jednostki przynosi jej po śmierci błogość lub cierpienie, los doczesny jednostki jest wypływem jego Karman w egzystencjach poprzednich. Atoli nie tylko na życiu i losie jednostki odbija się potęga Karmy, ale i na życiu całego świata, który jest terenem nieskończonego kołowrotu egzystencyj. Dla jednostki kołowrót ten ustaje dopiero wtedy, gdy „sprawca spożyje wszystkie owoce swego Karman", mówiąc inaczej, gdy wyczerpie się wszystka jego wina, przez odcierpienie kary za złe czyny, w kolejno po sobie następujących wcieleniach. Bez winy, tzn. bez owoców Karman jest ten, kto poznaje identyczność Brahmana z Atmanem, czy Atmana z Brahmanem: „tat tvam asi — to jesteś ty", na drodze Jnana-Marga, reprezetnowawej przez Upanishady, literaturę świętą zwaną Jnana-Kanda, ustęp o głównym celu dążeń, Poznaniu, wskazujący Zbawienną Drogę Poznania.

Trzecia „via salutis" to Bhakti-Marga, Zbawienna Droga Miłości - Oddania. Jej gruntem macierzystym jest Vishnuizm, jedna z form Hinduizmu, owego konglomeratu różnych kierunków religijno-filozoficznych, kwitnących w średniowieczu indyjskim, jak Vedanta, podkreślająca myśl o jedności Boga i człowieka,

Samkhya, zwana inaczej Sat-Karya-Vada, teoria głosząca, że przedmioty istnieją rzeczywiście, i Yoga, kładąca nacisk na wgłębienie się w Boga i Jego wszechmoc, i na intuicyjne oglądanie wiecznej Prawdy. Z dawnego aryjskiego panteonu ostał się właściwie obok Sziwy, skupiającego w swej istocie moce niesamowite, tylko Vishnu, łagodny zachowawca świata, stróż prawa i prawdy, który w momentach dla świata krytycznych: gdy prawo jest naruszone przez bezprawie a prawość jest naruszona przez nieprawość, zstępuje na ziemię, by chronić dobro, pomagać dobrym ludziom, zapewnić bogom utrzymanie władzy i w ten sposób zachować świat od zginienia. Zstąpień wielkiego Boga na ziemię, zwanych avatara, zna mitologia vishnuicka 10, z tego dziesiąte nastanie w przyszłości eschatologicznej, wszystkie inne należą do przeszłości, z nich zaś są najważniejsze VII i VIII: wcielenie się Vishnu jako Rama i jako Krishna. W odróżnieniu od panteizmu Brahmanów i Upanishadów, czy teopanizmu Vedanty i innych systemów religijno-filozoficznych cechuje tę formę Hinduizmu wyraźny teizm, który w łączności z elementami mieszanej filozofii religijnej Samkhyi i Yogi dał jako wynik pogląd religijny, opierający się na serdecznym, ciepłym uczuciu w odniesieniu do obiektu czci religijnej. Uczuciowy stosunek, jaki łączy wyznawcę z wyznawanym Bogiem, nosi miano Bhakti: Miłość, Oddanie, bezwzględne zdanie się na wolę Bożą z całkowitym przekreśleniem woli własnej, Oddanie, które snadnie może przekształcić się w szczerą przychylność i serdeczną miłość. Obiektem Bhakti jest Najwyższy Bóg, Prajapati lub Isvara lub Vishnu-Vasudeva, którego określa się, nie w sensie uchwycenia jego istoty, ale w sensie okazania mu uwielbienia i czci, jako Bhagavad — Czcigodny, Wzniosły.

Wyrazem religijności opartej na Bhakti jest dokument religijny, najwyraźniej przedstawiający Bhakti-Marga, Zbawienną Drogę Miłości; Bhagavad Gita, Pienie Czcigodnego, pomieszczony obecnie w VI-ej księdze eposu Mahabharatam, składający się z przeszło 700 dwuwierszy w 18 rozdziałach.

P. Deussen zalicza Bhagavad Gitę do tekstów filozoficznych,

do filozoficznych epizodów Mahabbharaty, ale przyznaje, że jako dzieło filozoficzne wykazuje ona wiele braków. Co prawda, to filozofia indyjska nie była nigdy jak nasza europejska pozbawiona rysu religijnego; ustaliła się też na tej podstawie opinia, iż filozofia indyjska pozostała zawsze przy ołtarzu, i że żaden Hindus nie jest tak ograniczonym, by nie zdobyć się na myśl filozoficzną, ale też nie jest tak zarozumiałym, by nie myśleć religijnie. Szayer wyraźnie zastrzega, że z filozoficznego punktu widzenia Bhagavad Gity oceniać nie należy. Należy do niej podejść tylko z religijnego punktu widzenia. Myśli w niej wypowiedziane należą do myśli religijnych. Wśród nich zaś są myśli, zawierające głęboką prawdę. Dlatego można mówić o religijnych prawdach Bhagavad Gity.

Bhagavad Gita stanowi wśród produktów literatury wszechświatowej coś jakby przekrój myśli religijno-filozoficznych Indii, dlatego najlepiej będzie można wyczerpać podany temat w ten sposób, że podejdzie się do rozpatrywania religijnych prawd Bhagavad Gity z podwójnego punktu widzenia: 1) religijno-historycznie, przedstawiając religijne prawdy w znaczeniu zasad religijnych danego kompleksu myśli religijnych, więc w formie streszczenia przebiegu dialogów między głównymi osobami poematu Krishną i Arjuną, względnie biegu myśli monologów Krishny, i 2) systematycznie porównawczo, omawiając jej religijne prawdy w znaczeniu czegoś absolutnego, tzn. prawdy religijne, mierzone miarą religii absolutnej. Trzeba jednak się zastrzec, że to systematyczne przedstawienie będzie nieco sztuczne, bo utwór jest niejednolity w swej treści i w swych poglądach.

Przyjmuję podział Bhagavad Gity, dokonany przez Deussena, na 3 części: etyczną, metafizyczną i psychologiczną, każda po 6 rozdziałów, i kolejno ich bieg myśli przedstawię.

II.

Treść Bhagavad Gity jest następująca:

A) W rozstrzygającym momencie, tuż przed natarciem, obejmuje Arjuna wzrokiem szyk nieprzyjacielski i spostrzega tam

krewnych i przyjaciół, którzy muszą zginąć z jego ręki, jeśli dojdzie do boju. Rycerza ogarnia niepokój i zniechęcenie. Uświadamia sobie, że nie może oczekiwać dobrego losu, jeśli w bitwie wytraci swych krewnych 1.31. Grzechem splami siebie i swych wojowników, jeśli żywot odejmą tym, którzy stoją w szeregach nieprzyjacielskich 1.36. To, na co się zanosi, to bitwa bratobójcza, w której zginie tyle rodzin, a więc i tyle cnót rodzinnych, przez to zaś weźmie górę bezprawie, które doprowadzi do zaniku religię i spowoduje upadek obyczajności, a w ostatecznym wyniku wieczne potępienie dla uczestników tego zgubnego czynu 1. 40 — 44. Nawet za cenę panowania nad trzema światami nie podejmie się rycerz tej zbrodni, a cóż dopiero za cenę — tak marną — panowania nad ziemią, o które wszak w tej rozgrywce wojennej chodzi 1.35. Wypuszcza tedy z rąk łuk i strzały i bezsilnie osuwa się na siedzenie wozu, z duszą szarpaną od troski 1.47.

Zabiera wtedy głos woźnica Arjuny, ucieleśniony Bóg Krishna, i stara się rozwiać wątpliwości rycerza. Na wstępie potępia małoduszność w niebezpieczeństwie, pogardzaną przez szlachetnych, zamykającą drogę do nieba i przynoszącą niesławę II. 2, a potem, gdy i ten apel nie skłonił Arjuny do zbrojnego wystąpienia, uzasadnia swoje zachęty: Nie ma co żałować umarłych ani żyjących II.11, gdyż zarówno wódz, Arjuna, jak i jego woźnica, Krishna, istnieli zawsze, i ci wszyscy wojownicy zawsze istnieć będą II. 12. Jak człowiek w życiu przechodzi przez różne fazy rozwojowe: dzieciństwo, młodość, starość, tak i po śmierci przechodzi w inne ciała II.-13. Mędrca nie dotykają stany materii: ciepło, zimno, radość, ból II. 14. Co istnieje rzeczywiście, to musi istnieć zawsze. Co nie jest rzeczywistym, to nie istnieje II. 16. Dlatego nikt nie może nikogo zabić, ani nikt nie może być przez nikogo zabitym, skoro prawdziwe istnienie ma tylko duch, który nie zabija i nie może być zabitym, istniejąc wiecznie II. 18. To co ludzie zwą śmiercią, nie jest nią. Jest ona najwyżej tylko przejściem z jednego, zużytego ciała do ciała nowego II. 22, jakby zmianą szaty zewnętrznej. Ale nawet myśl, nb.

fałszywa, o powstawaniu i umieraniu ducha nie powinna by wstrzymać rycerza od boju, bo kto się rodzi, ten i umiera, a kto umiera, ten znów się narodzi II. 27. Smucić się więc nad ewentualnością śmierci cielesnej nie ma powodu: Życie ziemskie jest tylko środkowym odcinkiem życia, przed którym stoi jego początek, cudowny i niepojęty II. 28, za którym stoi odcinek końcowy, uzależniony zarówno co do swej formy, jak i co do swej treści spełnieniem obowiązku II. 33. Obowiązkiem rycerza jest tylko sprawiedliwa walka II. 31, warta tyle samo, co otwarte bramy niebios II. 32. Niespełnienie obowiązku przynosi hańbę wieczną, gorszą niż śmierć II. 34, dalej pogardę i pomówienie o tchórzostwo zarówno przez przyjaciół jak i wrogów II. 35.

Tak każe na sprawę zapatrywać się Rozwaga - Refleksja - Samkhya. Ale jest jeszcze drugi punkt widzenia: Kontemplacja, Koncentracja-Yoga. Poznanie ugruntowane na Yodze wybawia od więzów czynu II. 39, tzn. od zaplątania się w skutki czynów, nawet dobrych, jeśli takowe spełniano w samolubnej nadziei zapłaty. Kto tak, tzn. na Poznanie jest nastawiony, dla tego nie istnieje żadne niepowodzenie lub przeciwieństwo II. 40. Taki przezwycięża wszelkie przeszkody, i odrobina ledwo tego rodzaju pobożności zachowuje od wszelkiego niebezpieczeństwa II. 40. W Poznaniu tym chodzi o jedno postanowienie. Brak decyzji sprawia, że myśl ludzka rozgałęzia się i rozszczepia bez końca II.41. Tak jest z tymi, którzy jestestwem swoim pozostają przy Wedach, w mylnym rozumowaniu, jakoby poza Wedami nic innego i lepszego już nie było II. 42. Wedy obiecują i gwarantują błogość niebieską, w postaci nowego, czyli wyższego urodzenia, jako zapłatę za czyn, scl. ofiarny II.43, lecz jest to nauka omylna II. 44, bo nie dająca mądrości decyzji i zapatrzenia. Wedy tkwią w żywiołach materii, tzn. mają do czynienia z skutkami trzech jakości materialnych: istotność, namiętność, mrok. Pozwoli uwolnić się od nich tylko uprawianie medytacji Yoga, polegająca na oddaniu się Poznaniu, na obojętności względem powodzenia czy niepowodzenia, na spełnianiu czynu ze względu na sam czyn, a nie ze względu na ewentualny jego owoc

II. 47—51. Liczenie na owoc czynu wynika z myśli o rzeczach zmysłowych, która rodzi zmysłowość, ta żadzę, z niej wypływa gniew, z gniewu zaślepienie, potem zanik pamięci, utrata rozumu, a ostatecznym wynikiem jest zguba II. 62—63. Kto zaś, trwając w Poznaniu i medytacji, wyzbywa się pożądliwości serca, opanowuje zmysły choć żyje w świecie zmysłowym, w tym wygasa wszelkie cierpienie, a budzi się radosny pokój, już za życia, — a gdy w tym stanie dojdzie do progów śmierci, może liczyć na to, że udziałem jego będzie Błogość w Brahmanie - Nirwana II. 72.

Na pozór wygląda to jako sprzeczność w stanowisku Krishny: Jeżeli Poznanie jest wyższe niż Czyn, dlaczego Krishna zachwala Czyn i nakłania rozmowcę swego do Czynu, w dodatku tak strasznego jak bitwa. Ale Krishna wyjaśnia: Wstrzymanie się od Czynu nie jest drogą do szczęścia. Zresztą samo wstrzymanie się od Czynu nie jest tym samym co Bezczynność. Bezczynności absolutnej nie ma, a bezczynność fizyczna przy równoczesnym snuciu myśli o rzeczach zmysłowych, to błąd. Dopiero powściągnięcie zmysłów przy równoczesnym działaniu przez organa czynu, to droga właściwa wzwyż III. 5—7. Z tego punktu widzenia Czyn jest wyższym od bezczynności pod warunkiem wyzbycia się przywiązania do jego owoców. Świat jest ustawicznym pasmem czynów III. 9. Natura sama przynagla wszelką istotę żyjącą do Czynu III. 6. Czyn jest niedzownym warunkiem utrzymania życia III.8 przez pobieranie pokarmów, ktore powstają przez opady deszczowe, a deszcz przez ofiarę, ofiara przez Czyn, Czyn przez słowo modlitewne brahman, to zaś ma ostateczne źródło w Wiecznym Bycie III. 14—15. Taki jest kołowrot istnienia, w którym każdy żyjący musi uczestniczyć III. 16. Kto koła tego nie toczy, żyje na próżno.

Ale obok tego zewnętrznego aspektu istnieje aspekt wewnętrzny, spojrzenie w siebie, gdzie tkwi Atman. Kto w Atmanie widzi radość swoją i rozkosz i pełnię, ten nie ma żadnych więcej obowiązków, jest wolny od Czynu, niczego nie potrzebuje, w niczym nie szuka oparcia dla zamierzeń, niczym nie jest związany

III. 17—18. Jako suweren nad czynnikami natury spełniając swój Czyn, osiąga cel najwyższy III. 19. Właściwie zaś nie powinno się mówić „swój czyn”, bo nie człowiek czyni, ale jakości rozsnowy, czynniki materii — gunas prakriti. Wie o tym mędrzec, który rozróżnia między czynnikiem a czynem: Czyn to działanie czynnika na czynnik, z całkowitym wyeliminowaniem jaźni działającego, który tym samym jest wolny od przywiązania do Czynu. Mędrzec poświęca Czyny, jakie przezeń się dokonują, Bogu, z uwagą zwróconą na Atman, bez nadziei zapłaty, ale też bez obawy i troski o wynik. Nie wymawia się od tego, by jakiś czyn przezeń się dokonał, bo to działa sama natura, więc opór jest bezskuteczny. Nie mniej, przyjęcie na siebie roli działającego jest obowiązkiem, który musi się spełnić, choćby nawet groziła przy tym śmierć III. 27—35. Tak pojęty Czyn jest czymś więcej niż Bezczynność — jest jednym z środków zachowania ładu świata III. 20, bo umożliwieniem wyżycia się czynników natury — jest jednym z środków zachowania życia na świecie III. 8, bo inni, widząc przykład takich czynów, będą je naśladować, i przez to swoje i innych zachowają życie. Takie czyny, wolne od żądzy, zachceń, przywiązania, dokonywane bez szukania oparcia u innych, przyjmowane z zadowoleniem z biegu wypadków, — takie czyny odpowiadają zasadom Boga samego, który wszak też nie ma już nic do spełnienia, czego by nie spełnił dotąd, i nie ma nic do osiągnięcia, czego by dotąd nie osiągnął, a przecie ciągle oddaje się działaniu III. 22, bo wie, że gdyby przestał działać, zginęłyby te światy III. 24, powstałoby zamieszanie i zguba, które nie są zgodne z wolą Bożą i celami Bożymi. Dlatego Bóg objawia swą wolę i odsłania swe cele istotom bożym, mędrcom, bohaterom, ucieleśniając się i na nowo sam siebie stwarzając, zwłaszcza w okresach, gdy cnota zanika, a zło się rozpanoszy IV. 1—11. W przykład Boga zapatrzeni są mędrcy, którzy wszystko czynią tak, jakoby ofiarę składali, dlatego czyny ich rozpływają się zupełnie, nie mają zgubnych skutków IV. 22. Różne są ofiary ludzkie: ofiary z zmysłów, z ciała, ofiary materialne i duchowe IV. 24—30, a one

wszystkie narodziły się z Czynu. Najwyższą atoli jest Wiedza. Ona też darzy najwyższymi wartościami: najjaśniejszym wejrzeniem w nagłębsze tajniki świata, uwolnieniem od zła, oczyszczeniem od najcięższych grzechów, najwyższym pokojem, wolnością od więzów czynu IV. 34—40. Lecz wiedza zasnuta jest przez niewiedzę IV. 15. Jednym z takich błędów jest spotykane tylko u głupców rozróżnianie między Wyrzeczeniem się Czynu a Oddaniem się Czynowi. Są one właściwie jednym i tym samym, oznaczają to samo stanowisko V. 4. Oba wiodą do wybawienia. Kto się wyrzeka Czynu, ten niczego nie nienawidzi i niczego nie kocha, więc łatwo uwolni się od wszelkich pęt. Kto zaś Oddanie stosuje, ten wnet wchodzi w Brahmana: taki, choć działa, nie plami się, jak nie plami się liść lotosu wodą. Nie człowiek ten bowiem jest działającym, tylko zmysły jego wiążą się z rzeczami zmysłowymi — zmysły, które u niego odcięte są od duszy, przeto też Czyn jego odcięty jest od owocu V. 7—13. Taki człowiek jest bez zasługi, ale i bez winy V. 14, bo Czyn jego poświęcony jest Brahmanowi. Brahman zaś, to jeden z przejawów Boga. Jeśli więc ktoś traktuje swój Czyn jako poświęcony Bogu, więc w odczuwaniu jego Bóg jest tym, który przyjmuje Czyny, ofiarne i pokutne, Bóg jest wielkim władcą wszystkich światów, życzliwym przyjacielem wszystkich stworzeń V.29, ten może swoje Oddanie się Czynowi pojmować jako Oddanie się samemu Bogu w duchu Miłości i Wiary VI. 47.

B) Oddanie się Bogu całym sercem umożliwi człowiekowi zgłębienie Jego natury, Jego istoty, równoznaczne z najwyższym Poznaniem, tak rzadkim atoli na tym świecie, nawet między doskonałymi VII. 1—3. Dwie są natury Boga, z których jedna dostępna jest z cielesnego, druga z duchowego stanowiska. Z cielesnego stanowiska dostępna jest niższa, ośmioraka natura Boża, jako ogarnięcie ziemi, wody, ognia, powietrza, eteru, serca, rozumu i jaźni. Z wyższego, duchowego stanowiska, uchwytna jest wyższa natura Boża, jako samo życie, które utrzymuje świat, żywa dusza świata VII. 4—6. Ale dopiero obie natury razem wzięte są łonem macierzystym wszech rzeczy, ich począt-

kiem i końcem VII. 7, bo Bóg jest jeden, i ten świat materialny na niego jest nawleczony jak perły na sznur. Z niego wywodzą się jakości natury: Istotność, Namiętność, Mrok, tylko że nie On w nich tkwi, ale One w Nim tkwią. Świat tego nie rozumie i tkwi w Złudzie Boskiej, w Złudzie odnośnie Boga VII. 12—14. Złudę tę przezwyciężają ci, którzy do Boga się uciekają, czciciele Boży, czterech rodzajów: uciśnieni, spragnieni wiedzy, dążący do dobra i poznający VII. 16—17. Ci ostatni stoją w ich rzędzie najwyżej: stale są Mu oddani, miłują Go, i nawzajem są przez Niego umiłowani. Ci rozumieją, że Bóg jest wszystkim, i wielbią Go ślubem niezłomnym VII. 28. Ale Poznanie to jest rzadkością. U większości czcicieli Bożych władze poznawcze oplątane są przez Żądzę, i dlatego oni, nie mogąc się wznieść na ten wysoki szczebel czci Bożej, uprawiają cześć bóstw innych, opartą również na niewzruszonej wierze, która atoli jest darem właściwego Dawcy, Najwyższego jedynego Boga VII. 21, a Łaska, dostąpiona rzekomo od czczonych w ten sposób bóstw, jest Łaską jedynego Boga, VII. 23, ogarniającego wszystko i będącego wszystkim we wszystkim VII. 19, choć niewidzialnego i niepoznawalnego na byle jakiej drodze VII. 24. Co stanowi szczególną i właściwą istotę istot, to wszystko jest pierwiastkiem Bożym: smak w wodzie, zapach ziemi, blask ciał niebieskich i ognia, rozum u rozumnych, dostojeństwo u dostojnych, pokuta u pokutników, moc mocarzy, dźwięk eteru, nasienie istnień, święta sylaba więc najistotniejsza treść ksiąg świętych, to wszystko pierwiastki Boże VII. 8—11, przejawy niewidzialnego Boga, o którym tylko głupcy mogą mniemać, że staje się widzialnym, że z nieujawy przeszedł do ujawy VII. 24. Poznanie Boga nie każdemu jest dostępne, bo stworzenia są od urodzenia obłąkane i zmylone przeciwieństwami w nastrojach psychicznych: żądzą i nienawiścią VII. 27. Tylko wolność od obłędu przeciwieństw, osiągana na drodze pielęgnowania dobra a tłumienia i gaszenia zła umożliwia Poznanie Boga jako Brahmana, Wieczny Najwyższy Byt, jako Atmana, Najwyższą Jaźń, Duszę, i jako Karman, Pełny Czyn, Czynność tworzenia. Bóg udziela się istotom, które

potem mają udział w Bycie Boskim-Brahmanie, ale tylko w formie Bytu płynnego, czyli Stawania się, i to dopóty, dopóki są istotami jednostkowymi. Przejawem Bożego Bytu są także bóstwa, ale w nich istnieje Bóg jako Purusha-Atman. Również w ofiarach istnieje, ale tam jako formuła wyrażająca świadomość jedności w Nim: Tat tvam asi. Najwyższym przeznaczeniem człowieka jest połączenie się z Bogiem, możliwe tylko na drodze bezustannej, a zwłaszcza w ostatniej chwili doczesności pielęgnowanej myśli o Nim, z wymienieniem tajemniczego Jego imienia Om = Brahman VIII. 5, bo o kim się myśli i mówi w godzinie śmierci, z tym się umierający łączy, tym się staje VIII. 6. Kto z Bogiem się jednoczy, ten nie podlega już prawu wędrówki dusz, Samsara, ale wolny jest od owych „przemijających siedzib boleści" VIII. 8—16.

Przybliżoną miarą wzniosłości Boga jest miara czasowa: Dzień Brahmana trwa tysiąc wieków, tyle samo i noc Brahmana VIII.17. Gdy nastaje dzień Brahmana, wszystko się ujawnia, wstępuje z nieujawy w ujawę, z niebytu w byt. Noc Brahmana zaś, to powrót wszystkiego z Bytu w Niebyt, z Ujawy w Nieujawę. Kołowrot dni i nocy Brahmana jest bezustanny VIII. 18—19. Nawet Nieujawa-Niebyt jest wieczny i nie ginie, choć wszystko ginie. Ale Bóg jest i ponad Nieujawą. Jest ponad nią Pierwiastek Nieprzemijający-Akshava VIII. 20—21. On jest właściwą siedzibą Boga, on jest najwyższym celem istnienia, a osiągnięcie go decyduje o przezwyciężeniu ponurego prawa Samsary. Tam też jest najwyższa forma istot, wszystko w sobie mieszczący Purusha, osiągalny tylko przez Miłość VIII. 22.

Zasadniczo więc Bóg jest niewidzialny i nieuchwytny. A jednak rozsnuł ten wszechświat widzialny i uchwytny. Wszakże nie On jest w wszechświecie, ale wszechświat w Nim, nie On w istotach, ale istoty w Nim — a właściwie nie w Nim. Rodzaj wzajemnego stosunku między Stwórcą a tworami, jeżeli chodzi o przenikanie tworu przez Stwórcę i tkwienie tworu w Stwórcy, to jedna z królewskich tajemnic bożych, wyrażająca cudowną, suwerenną moc władcy. Koniec świata, a raczej eonu, wyłonu

kosmicznego, po upływie Dnia Bożego, to powrót świata do Bożej Pranatury, zaś początek nowego eonu z nastaniem nowego Dnia Bożego, to twórczy Czyn Boga, stojącego jako władca ponad Pranaturą, korzystającego z jej woli, ale bez wiązania się z Czynem, jedynie z stosowaniem dozoru i zwierzchnictwa, dzięki którym świat ten ciągle w koło się toczy, w sensie następstwa czasowego IX. 4—10.

Drugą królewską tajemnicą Boga, to jego Ucieleśnienie. Głupcy, nie znając wyższej postaci Bożej, w swym Ignieniu i przywiązaniu do Materii, widzą w Ucieleśnieniu się Boga uszczuplenie Jego wzniosłości, zasługujące ich zdaniem na pogardę IX. 11—12. Wielkoduszni zaś nie tylko nim się nie gorszą, ale lgnąc do prawdziwej jego postaci i boskiej natury, czczą Ucieleśnionego przez Miłość i Oddanie, widząc w Nim źródło stworzenia IX. 13—14. Inni czczą Go przez Poznanie jako Wszechjednego mimo różnych form Jego objawienia IX. 16, i różnego względem świata stanowiska: jako Rodzica, Prawodawcy, Założyciela itd. IX. 17—19. Bóg dla wszystkich chwalców swoich i czcicieli jest jednakowy, bo wszyscy, nawet czciciele innych bóstw, są właściwie Jego czcicielami, choć pomylonymi IX.23. Nawet dla złych jest jednakowo dobry, co i dla dobrych (por. ew. Mat. 5.45), bo i ci kiedyś się nawrócą IX. 30—31. Za szczególną jednak Miłość nagradza Bóg szczególnie IX. 29, przyjęciem do najściślejszej społeczności z Sobą: „Oni we mnie, a Ja w nich" (por. słowo Jezusa: ew. Jana 14.20). Ofiarą Bogu przyjemną, jako przejaw czci Boga, może być cobądź, jeśli tylko złożone jest z głębi duszy i z poświęceniem IX. 26—27.

Ucieleśnieniem Najwyższego Boga w Bhagavad Gicie jest Krishna, i wszystkie pierwiastki objawienia, jakie Krishna podawał Arjunie, o Nim traktują. Pieśń dziesiąta Bhagavad Gity, mówiąca o pochodzeniu Krishny, nie tak atoli winna być rozumiana, jakoby o samego Krishnę chodziło, ale raczej o Najwyższego Boga, którego Ucieleśnieniem jest Krishna. Pochodzenie Krishny jest nieznane bogom i wieszczom, bo On jest początkiem bogów i wieszczów. Krishna jako ucieleśniony Najwyższy Bóg jest

niezrodzony, bez początku, wieczny X. 3. Jest początkiem wszystkiego i źródłem wszystkiego X. 8. Jest wszystkim, co pierwsze, największe: pierwszym między bogami, słońcem między gwiazdami, najwyższym kapłanem między kapłanami, naczelnym wodzem między wodzami, oceanem między wodami, Himalają między górami, świętą palmą między drzewami, królem między ludźmi, piorunem między orężem, tygrysem między zwierzętami, głoską a między głoskami, elementem rzeczy przyszłych, wśród miesięcy miesiącem najpiękniejszym — majem, wśród pór roku najpiękniejszą, kwiecistą wiosną, wśród przymiotów zdobiących kobiety dobrą ich sławą, blaskiem ich piękna, szczebiotem kochania, cierpliwością, rozwagą, stałością, pamięcią, jednym słowem wszystkim, co się odznacza i co odznacza, wszystkim, co jest na przedzie X. 20—38. Wszystko, co potężne, dobre, piękne, mocne powstało z drobniutkiej cząstki jego siły. Jedną cząsteczką swej istoty utrzymuje w równowadze cały ten świat. Nic nie istnieje bez Niego, nic nie istnieje z stworzeń, co by nie było Nim X. 39—41. Toteż takiej istoty okiem ludzkim oglądać nie można, tylko okiem boskim. Na prośbę Arjuny opatrzył go Krishna oczyma boskimi, a sam okazał się w pełnej swej boskości i chwale, której moc i wzniosłość tak podziałała na bohatera, że z wyrazami hołdu na ustach „Cześć ci, cześć niech będzie, tysiąckształtny, i znowu jeszcze raz, jeszcze raz cześć ci, cześć!" i z słowami prośby o przebaczenie, jeżeli Krishnę sponiewierał, nie spodziewając się takiej mocy, padł w proch całym ciałem przed Bogiem X. 44. Koniec i wynik teofanii ten sam, co w poemacie o Jobie: „W prochu się kajam i pyle", Job. 42. w. 6. Takim, jakim Krishnę oglądał Arjuna, nie można Go oglądać na żadnej innej podstawie, ani przez Wedy, ani przez pokutę, ani przez dary ni ofiary, tylko przez Miłość, skierowaną wyłącznie ku Niemu X. 53—54. Oprócz możliwości oglądania Boga twarzą w twarz zyskuje wyznawca dla siebie przez Miłość Boga umiłowanie przez Boga. Osiągalne jest ono wprawdzie przez spełnienie szeregu innych warunków, jak wyzbycie się nienawiści do stworzeń, owszem okazywa-

nie im miłosierdzia, obojętność na powodzenie lub niepowodzenie, wzniosłość ponad ból, radość i szczęście i niedolę, cierpliwość, zadowolenie, okiełznanie, przychylność dla wszystkich, przezwyciężenie lęku i niepokoju, beztroskliwość, czystość, życzliwość dla przyjaciół i wrogów, nieprzywiązywanie się do rzeczy doczesnych, choćby i najwyższe reprezentujących wartości jak Ojczyzna XII. 13—19, ale jednak najpewniejszą drogą do umiłowania przez Boga jest cześć dla świętej wiedzy nieśmiertelności w postaci wiary w Boga i miłości Boga XII. 20.

Jeżeli traktować Bhagavad Gitę jako dokument religii, wyznającej osobowego Boga, to nieco dziwnie nastrajać musi, choć zrozumiały jest na tle całego rozwoju myśli religijno-filozoficznej hinduskiej, ustęp pieśni XII. w. 1—12, zajmujący się rozważaniem, co jest lepsze: czy kult osobowego Boga, czy kult nieosobowego Absolutu, czyli, mówiąc słowami oryginału: kto lepiej zna Oddanie, czy ci, co zawsze oddani, pełni Miłości, hołd składają, czy ci, co służą Nieprzemijającemu Nieujawnionemu? Odpowiedź brzmi: Lepiej jest osobowemu Bogu oddać serce z najwyższą wiarą! Wprawdzie i kult nieosobowego Absolutu, połączony z okiełznaniem zmysłów, niechwiejnym usposobieniem i życzliwością dla wszystkich istot, doprowadzi do połączenia się z Bogiem. Ale tych, co tę formę religii obierają, czeka większy mozół, bo „droga Nieujawy jest trudna dla istot mających ciało” XII. 5. Bóg osobowy, któremu poświęca się swe działanie jako najwyższemu celowi służby, rychło wybawia od śmierci i konieczności wędrówki pośmiertnej XII. 7, dlatego wzywa On wyznawcę:

„Ku mnie zwracaj swe serce
I rozum we mnie swój złóż,
W przyszłości we mnie zamieszkasz” XII. 8.

Ale wezwanie to nie ma formy apodyktycznej. Jeżeli kogoś nie stać na zdolność pogrążenia niewzruszonej myśli w Bogu, to pozostaje jeszcze możliwość służby Bogu za pomocą Czynu, względnie ostatni sposób: Wyrzeczenie się owocu Czynu. Różne

są więc drogi osiągnięcia społeczności z Bogiem — ale najpewniejszą i najskuteczniejszą jest Droga Miłości, Bhakti-Marga.

C) Lecz na tej Zbawiennej Drodze Miłości wyrastają przed czcicielem Boga różne przeszkody, omawiane w III-ej części Bhagavad Gity, w części psychologicznej. Na czoło zagadnień wysuwa się zagadnienie stosunku Ciała do Ducha i odwrotnie. Ciało, zasada materialna, natura, zwane w Bhagavad Gicie Polem, jako dziedzina, po której lub w której porusza się duchowo-poznawcza zasada, przeciwstawione jest Duchowi-Purusha, który w Bhagavad Gicie nazwany jest Znawcą Pola. Przeszkody na Zbawiennej Drodze Miłości, na której można połączyć się z Bogiem, wynikają z Materii, ściślej mówiąc, z trzech jej czynników. Z przeszkodami tymi spotyka się wszystko, co istnieje, bo wszystkie istoty, ruchome czy bezwładne, powstały z połączenia się Ciała i Ducha. Ażeby przeszkody te przezwyciężyć, trzeba znać różnicę między Ciałem a Duchem. Znajomość tej różnicy i pewna świadomość tego, że istnienia będą kiedyś wyzwolone od Materii, otwiera drogę do Najwyższego. Z drugiej też strony wiedza o tym, że wszystko, co istnieje, jest mieszaniną Ciała i Ducha, jest wiedzą najwyższą, normującą właściwy stosunek do wszystkiego, co obok człowieka istnieje, stosunek nacechowany życzliwością, nie pozwalającą na żadną krzywdę. Kto bowiem we wszystkich istnieniach widzi cząstkę Boga, taką samą, jaka istnieje w nim samym, ten nie będzie wyrządzał szkody nikomu, bo by ją wyrządził tym samym i sobie: „non violat semetipsum sua ipsius culpa", jak XIII. 27 tłumaczy Schlegel — „nie rani siebie przez siebie".

Ducha wiążą z ciałem trzy czynniki natury: sattvam, dobroć — istotność, rajas — namiętność, tamas — mrok. One wpływają na moralne stosunki życia w tym świecie. Pierwszy oznacza w każdym zjawisku to, co cieszy, darzy radością i co wiąże ducha z ciałem przez pociąg do radości i skłonność do wiedzy. Drugi daje początek żądzy i skłonności, a wiąże ducha z ciałem przez pociąg do Czynu. Trzeci wreszcie powstaje z niewiedzy i prowadzi do opieszałości, lenistwa i ospałości. Śmierć w chwili

zwycięstwa Sattvam w człowieku daje udział w niepokalanych światach Najwyższego, śmierć w chwili zwycięstwa rajas powoduje nowonarodzenie się, powrót na ziemię jako człowieka Czynu, śmierć w chwili zwycięstwa tamas powoduje Samsarę do gatunku ludzi podłych. Jako czynniki materialne winne one być przezwyciężone, a przezwyciężenie ich daje nieśmiertelność, wolność od dalszych urodzeń, od śmierci, starości i cierpienia, oraz dojrzałość do zjednoczenia się z Brahmanem. Póki atoli trwa się w ciele, jest się pod ich władzą we wszystkich przejawach swojego życia, cielesnego i duchowego. One wpływają na to, że wszystkie poczynania ludzkie zasnute są grzechem jak ogień zasnuty jest dymem XVIII. 48. Atoli stanem końcowym dzięki Łasce Bożej będzie nie tylko Wolność od nich, ale i Wolność od ich skutku: Odpuszczenie grzechów. Jednym z końcowych słów objawienia Wzniosłego Krishny jest wezwanie i pociecha:

„We mnie jedynym szukaj ucieczki,
Ja cię wybawię od wszystkich grzechów,
Nie smuć się!" XVIII. 66.

III.

Po tym przedstawieniu religijnych prawd Bhagavad Gity z punktu widzenia historii religii, to znaczy po omówieniu treści całości utworu z wszystkimi religijnymi prawdami, w ogólnym znaczeniu tego słowa, jako religijnych zasad danego kompleksu myśli religijnych, przystąpimy do wydobycia z tego dokumentu religijnych prawd w znaczeniu czegoś absolutnego, tzn. prawd mierzonych miarą religii absolutnej. Nie może się obejść przy tym bez porównywania tych zasad z prawdami religii Chrystusowej — nie w tym sensie, jako by przyjmowało się jakieś wzajemne oddziaływanie na siebie świata myśli biblijnej i hinduskiej, o czym tu i ówdzie w podręcznikach Historii Religii są wzmianki, najwyraźniej u Wurma-Bluma-Ernsta, który zdaje się przyjmować wpływ elementów objawienia biblijnego na mentalność hinduską za pośrednictwem Żydów, tak zwanych „czar-

nych", którzy mieszkali w Indiach już bardzo wcześnie, i u Orellego, który napomyka o podobieństwach między Ewangelią a Bhagavad Gitą w zakresie synoptycznego opowiadania o Przemienieniu Pańskim, Pawłowej nauki o Usprawiedliwieniu z wiary bez uczynków, i Janowej nauki o Społeczności wierzącego z Zbawicielem, przy czym atoli obaj ci autorowie nie zacierają zasadniczych różnic, zachodzących między Ewangelią a Bhagavag Gitą. Ale jeżeli chcemy mówić o absolutnych prawdach religijnych, to miary innej nie posiadamy, jak miarę biblijną, miarę religii Absolutnej, Chrześcijaństwa.

Wysuwają się tu trzy punkty widzenia: 1) pierwiastki religijne styczne, 2) zasady nie dosięgające poziomu Nowego Testamentu. 3) ewentualne pierwiastki, które by stały nawet ponad poziomem Nowego Testamentu. Całokształt myśli trzeba rozłożyć na działy: nauka o Bogu, nauka o świecie, nauka o człowieku, nauka o wzajemnym stosunku Boga i człowieka. Przede wszystkim atoli trzeba powtórzyć zastrzeżenie podane we wstępie, że systematyczne ujęcie musi być nieco sztuczne, bo utwór sam jest w treści niejednolity, ale jest mieszaniną częstokroć bardzo rozbieżnych kierunków i myśli, że wymienić tylko za Schayerem: idei teistycznych i panteistycznych, etyki kwietyzmu ascetycznego i aktywizmu, irracjonalnej nauki o Łasce i nauki o wyzwoleniu przez Poznanie. Sprzeczności te dadzą się chyba usprawiedliwić tylko „właściwością umysłowości indyjskiej, która zawsze potrafiła widzieć w różnicach to samo, pomimo różnic" (Schayer). Nie można też pominąć tu milczeniem faktu, iż właśnie dzięki tej różnorodności a nawet sprzeczności poglądów i pojęć, Bhagavad Gita stała się wyznaniem i modlitewnikiem wszystkich prawie Hindusów, bo każdy znajdował w niej i znajduje to, czego potrzebowało i potrzebuje jego serce wierzące.

Bóg to wieczny duch II. 18, istota niezrodzona, bez początku i końca X. 3, alfa i omega, źródło wszystkiego stworzenia VII. 4—6, IX. 17—19, łono macierzyste wszechrzeczy, VII. 4—6,

przy tym władczo stojący ponad Materią, która składa się na formę wszechświata VIII. 20. Jako nieśmiertelny i niezniszczalny Stwórca, czynny jest zawsze, choć nie ma takiej rzeczy, którą by miał spełnić a nie spełnił, i choć nic już przez ustawiczną czynność swoją zyskać nie może, czego by dotąd nie zyskał III. 22—25. Jest więc wszystkim VII. 8—11, X. 40 co ma istnienie, sam będąc istnieniem najwyższym VII. 19, wszystko przenika, więc wszystko jest w nim, jako że cały świat jest nań nawleczony, jak perły na sznur VII. 7; w rzeczywistości atoli nie jest wszystko w Nim IX. 5. Ta sprzeczność jest przejawem Bożej tajemnicy i mocy czarownej IX. 5. Na niej też opiera się i polega Złuda Boża, omylność ludzka w sprawach Bożych VII. 12—14, wynikająca z obłąkania, spowodowanego przez żywioły Natury. Z powodu tego obłąkania stworzenia jest Bóg niepoznawalny VII. 28, i niewidzialny VII. 24, inaczej, jak tylko okiem Boskim IX. 8. W nie wyposażony czciciel może dopiero Boga oglądać XI. 9—14 w pełnej Jego chwale, która atoli rzuca go przed Nim na twarz, w proch. Osiągalny jest tylko przez Miłość VIII. 20—21, i tylko przez Miłość można się z Nim połączyć XI. 53—54.

Miarą wzniosłości Boga ponad czas, przestrzeń i wyobrażenia ludzkie, mogą być tylko w przybliżeniu rozumowo uchwytne określenia takie jak to, że Dzień Boży trwa 1000 wieków i Noc Boża 1000 wieków VIII. 17, lub, że On jest wszystkim, co pierwsze i największe X. 20—38. A mimo to jest przyjacielem wszystkich stworzeń V. 29. Zasługuje na cześć i uwielbienie, obojętne, czy u podstaw ich będzie wyobrażenie o Nim jako o nieosobowym Absolucie, czy osobowym ucieleśnionym Bogu XIII. 2 nn. Ucieleśnia się bowiem w postaci człowieczej XI. 11, i przyjmuje postać sługi-woźnicy, choć jest Najwyższym Bogiem, Vishnu, Isvara, Prajapati, X. 24, zstępuje na ziemię, by dać przykład, IV. 11. zwłaszcza gdy cnota się wyczerpuje a panowanie zła nastaje IV. 7. Ucieleśnień tych może być bez liczby, bez końca X. 40.

Świat składa się z dwóch pierwiastków: Przemijającego i Nie-

przemijającego XV. 16, zwanego inaczej Niezmiennym. Jest on niczym innym, jak rozsnuciem niewyjawionej postaci Bożej, dokonywanym każdorazowo po skończeniu się wyłonu kosmicznego, eonu, gdy wszystkie stworzenia wróciły do swego źródła, Boga IX. 7, w ten sposób, że podległa zwierzchnictwu Bożemu Materia wyłania z siebie bezwład i ruch IX. 10.

Ponieważ Bóg jako Najwyższy absolutny Byt jest źródłem stworzenia, dlatego i stworzenie ma byt rzeczywisty II. 16, ale póki istnieje jako zróżniczkowane jednostkowo, byt jego ma formę stawania się VIII. 4. Przez swój skład materialny nosi świat jako charakterystyczną cechą swoją rozbicie na trzy czynniki naturalne: istotność, namiętność, mrok, które przeszkadzają człowiekowi w osiągnięciu jego ostatecznego celu (część psycholog. XIII—XVIII). Ale jako bezkresne wiązanie czynów jest świat ten dla człowieka obrazem obowiązku czynów bezinteresownych, i jednocześnie ich terenem III. 9.

Jako cząstka dwuskładnikowego świata, i człowiek jest dwuskładnikowy. Składają się nań Ciało i Duch. Ciało przemija, duch jest wieczny II. 18. Życie ziemskie jest tylko jedną z trzech części życia: początkowe, przed wejściem w byt ziemski, życie nieznane, osłonione tajemnicą Bożą, dlatego uważane za cud; jako część druga, w którą się wchodzi przez urodzenie, a z której się odchodzi przez śmierć by się znów narodzić II. 27, życie ziemskie, znane i świadome zarówno co do treści jak i co do formy, czyli celu i przeznaczenia; i życie końcowe, pośmiertne, podobnie jak początkowe, nieznane, atoli z możliwością wywarcia na jego jakość zasadniczego wpływu II. 28. Przez ten wpływ na życie przyszłe człowiek może okazać się dla siebie przyjacielem lub wrogiem VI. 6. Znamieniem natury ludzkiej jest pożądliwość serca II. 56, zmysłowość II. 62. Wynikiem ulegania im jest zguba II. 63, w ciemnym piekle XVI. 16, natomiast przezwyciężenie ich, które należy do obowiązków II. 56, „ścięcie ich mieczem obojętności” jak ścina się opaczne drzewo, rosnące korzeniami do góry XIII. 5, darzy pokojem II. 64, tak niewzruszonym jak morze: „W morzu, co, choć ciągle się napełnia, po-

zostaje niewzruszonym, giną bez śladu wody rzek. Spokój ten zyszcze, w kim tak zginą żądze — ten go nie zyszcze, kto się w żądzy kocha" II. 70. Są tacy ludzie, którzy, by móc dać upust żądzom swoim: „używać żywota", głoszą, że śmierć cielesna jest kresem wszystkiego — ale to są ludzie szatańscy XVI. 10. Nie to jest celem i przeznaczeniem człowieka. Przede wszystkim od jakości postępowania doczesnego uzależnione jest to, czy człowiek podlega okrutnemu prawu Samsary VIII. 8—15. Celem istnienia jest zdobycie nieba II. 2. zdobycie nieśmiertelności II. 14, wieczne istnienie II. 12, pójście do Brahmana VIII. 23—27, połączenie się z Bogiem IX.34, osiągnięcie wieczystej przystani XVIII. 62, najwyższej siedziby XVIII. 56, szczęśliwych światów dobrze czyniących XVIII. 71. Osiągnięcie możliwe jest i przez Łaskę Bożą, j. w. i przez negatywny stosunek do dóbr tego świata VI. 6, i przez oglądanie prawdy i jasne pojęcie Bytu II. 16, i przez czystość serca, która doprowadza do doskonałości XVIII. i przez jednakową życzliwość, okazywaną przyjaciołom, wrogom, swoim i obcym VI. 9, przez przyjaźń dla każdego stworzenia XI. 55 i przez włożenie ducha swego w Bogu, przez Miłość i Wiarę VI. 47, i przez wierne spełnianie swojego obowiązku III. 35, i przez jasne postanowienie II. 41, przez czyn dokonywany nie w nadziei pomyślnego jego wyniku, obfitego jego owocu, ale dla niego samego II. 32 nn, III. 22—25, IV. 10 jako sprawy poświęconej Bogu III.31, wreszcie przez odpuszczenie grzechów i win XVIII. 66, którymi zasnute jest wszelkie poczynanie ludzkie XVIII. 48, i przez nabożne wzniesienie myśli swej ku Bogu w ostatniej chwili życia VIII. 5, 23 n. To wszystko gwarantuje wieczną społeczność z Bogiem po śmierci, ale jest też przejawem właściwego stosunku człowieka do Boga.

Nie można by powiedzieć, że Bhagavad Gita jest wyłącznie dokumentem religijności Bhakti, a jej „via salutis" czystą Bhakti-Marga. Podkreślanie Czynu i Poznania wykazuje reprezentowane też w niej pierwiastki Karma-Margi i Jnana-Margi. Ale bądź co bądź nacisk główny położony jest na Bhakti-Marga.

Czyn przez nią zalecany, to już nie czynność ofiarnicza. Owszem, nastawienie względem dawnej ofiary brahmińskiej jest negatywne II. 44. W ofierze widzi się wyraz pożądania owoców Czynu IV. 12. Od przywiązywania do owoców Czynu uwolnić się można, gdy się na całe swe życie patrzy jako na ofiarę Bogu składaną IV. 22, pojętą już nie jako cenny jakiś, nie dla każdego dostępny dar, ale jako ofiarę serca, z lada jakim dołączającym się do wewnętrznego nastawienia tradycyjnym darem dla Boga IX. 26—7. Jeśli zaś chodzi o zasadniczy moment Jnana-Margi, Poznanie-Wiedza, to i ono jest zalecane jako najwyższa ofiara dla Boga IV. 37—38, skuteczniejsza dla swego piastuna w dziedzinie zysku metafizycznego, niż wszelka woda oczyszczająca. Ale przez swoją niedostępność i nieosiągalność dla wszystkich ustępuje miejsca Miłości i Oddaniu, przez które najlepiej osiąga się społeczność i jedność z Bogiem IX. 14. 29. XI. 55. Tkwi w niej moc niezwykła: ona nawet łotra przemienia w szlachetnego człowieka IX. 30—31. Urywek ten głosi uniwersalizm subiektu religijnego taki sam, jaki wyziera ze sceny golgockiej Łuk. 23. w. 40—43: Łotr na krzyżu dostąpił zbawienia, bo w ostatniej chwili zdobył się na iskierkę miłości do współcierpiętnika, biorąc go w obronę. A jak Ten, który na krzyżu Miłość i Łaskę okazał nawróconemu, tak i Bóg Bhagavad Gity miłuje swoich wyznawców XII. 13—19, i okazuje im Łaskę IV. 1—11, XVIII. 62. 56, nawet tym, którzy nie jemu, ale innym, przez siebie czczonym bogom ją przypisują VII. 23. To prowadzi nas do urywka Bhagavad Gity, który głosi prawie że nie spotykany w żadnej innej religii *), a dla historyka religii tak niezwykle sympatyczny uniwersalizm obiektu religijnego, tak wprost jak tu, nawet i w Nowym Testamencie nie ujęty i nie wyrażony:

> „Ci, którzy miłują innych bogów i wiarą natchnieni składają im ofiary, składają ofiary mnie. Ja bowiem odbieram wszystkie ofiary i jestem ich Panem" IX.23—24.

---

*) Malachiasz I. w. 11. ma na myśli ofiary żydów w świątyni Jahwe w Egipcie— vide Duhm: Israels Propheten, str. 358.

Te dwa wiersze niech będą wyrównaniem braku w dokumencie, wskazującym Zbawienną Drogę Miłości, tego, co głosi i co oznacza nowotestamentowe słowo:

„My Go miłujemy, przeto iż On nas pierwej umiłował". 1. Jana 4. w. 19.

LITERATURA

1) *Deussen:* Der Gesang des Heiligen, Lepzig, 1911.

2) „ Vier philosophische Texte des Mahabharatam, Leipzig, 1922.

3) „ Die Philosopie der Upanishads, A. G. Ph. I. 2, Leipzig, 1920.

4) „ Die nachvedische Philosophie der Inder, A. G. Ph. I. 3, Leipzig, 1920.

5) „ Sechzig Upanishads des Veda, Leipzig, 1921.

6) *Dilger:* Die Erlösung des Menschen nach Hinduismus und Christentum, Basel, 1902.

7) *Konow:* Die Inder, L. R. G. II, Tübingen, 1925.

8) *V. d. Leeuw:* Phänomenologie der Religion, Tübingen, 1933.

9) *Manthey:* Historia religii w zarysie, Pelplin, 1933.

10) *Michalski:* Bhagawad Gita, Warszawa — Kraków, 1921.

11) „ Upaniszady, Warszawa — Kraków, 1924.

12) *Oldenberg:* Die Literatur des Alten Indien, Stuttgart — Berlin, 1923.

13) „ Indien und die Religionswissenchaft, Stuttgart — Berlin, 1906.

14) „ Vorwissenschaftliche Wissenschaft, Gottingen, 1919.

15) „ Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus, Göttingen, 1915.

16) *v. Orelli:* Allgemeine Religiongeschichte, II, Bonn, 1921.

17) *Schayter:* Literatura Indyjska. W. L. P., Warszawa, 1930.

18) *Schomerus:* Indische Erlösungslehren, Leipzig, 1919.

19) *Schrader:* Der Hinduismus, R. G. L. Nr 14, Tübingen, 1930.

20) *v. Schröder:* Bhagavad Gita-Des Erhabenen Sang, Jena, 1922

21) *Wurm-Blum-Ernst:* Handbuch der Religionsgeschichte, Stuttgart, 1992.

Ks. Dr JERZY LEHMANN

STOSUNEK TŁUMACZEŃ AUGUSTANY NA JĘZYK POLSKI W XVI WIEKU DO JEJ ORYGINAŁÓW.

I. ISTOTA ZAGADNIENIA.

Jak wynika z samego tytułu niniejszej pracy, nie chodzi nam o ogólne zagadnienia dotyczące tłumaczeń Augustany na język polski w XVI wieku — a więc o zagadnienia historyczne, autorstwa i bibliograficzne Augustany Radomskiego (1561), Kwiatkowskiego (1561) i Glicznera (1594), które to zagadnienia zostały w zarysie opracowane w jednym z działów mej rozprawy doktorskiej p. t. „Konfesja Sandomierska na tle innych konfesji w Polsce XVI wieku" (str. 37 — 57), — ale chodzi tu o zagadnienie specjalne: o stosunek polskich tłumaczeń Augustany do jej oryginałów.

Omawiane zagadnienie ma już swoją historię w literaturze reformacyjnej. Wspomnę tylko o kilku faktach z dalszej oraz bliższej przeszłości. Wkrótce po ukazaniu się tłumaczenia konfesji Augustany przez Kwiatkowskiego senat uniwersytetu Królewieckiego w dn. 11 sierpnia 1561 r. zgłasza zasadnicze i kategoryczne zastrzeżenia wobec księcia pruskiego *). Senat uniwersytecki pod przewodnictwem swego rektora stwierdza bowiem, że egzemplarz Kwiatkowskiego zawiera poważne braki i wskutek tego może oka-

*) „Er (t. j. Kwiatkowski) hatt sulche mangelhaftige und verbottene exemplar zu Leiptzig, wie er fürgiebt, in druck vollentzihen und fertigen lassen". „Weil aber die mengel und defeckt jm hauptdruck des meisten teils ungecorrigiert plieben, jst nicht geringe gefhar und vorsorge dabey" [Wotschke: „Johann Radomski und Martin Quiatkowski". Str. 175].

zać się niebezpieczny. A więc wówczas już senat królewiecki zainteresował się stosunkiem Augustany Kwiatkowskiego do oryginału. Niestety ocena wypadła dla tłumacza negatywnie. Czy słusznie?

Dwa wieki później (1744) Ringeltaube zestawia wydanie Radomskiego i Kwiatkowskiego z oficjalnym tekstem niemieckim i łacińskim Augustany [„Beytrag zu der Augspurgschen Confessions-Geschichte", str. 50 — 61], przy czym stwierdza nie tylko znaczne odchylenia tekstów polskich od wspomnianych wydań oryginalnych, ale nadto poważne różnice zachodzące również między tekstami polskimi. W ten sposób mimo woli nasuwała się myśl, że tłumacze polscy mniej lub więcej samowolnie zmienili sobie formę i treść dzieła. Z podobną tezą spotykamy się po dzień dzisiejszy u historyków reformacji nprz. u Wotschkego [„Geschichte der Reformation in Polen", str. 258] i u Grabowskiego [„Literatura Luterska w Polsce XVI w.", str. 189].

W rozprawie swej p. t.: „Konfesja Sandomierska na tle innych konfesji w Polsce XVI wieku" [str. 44 — 50, 55] przy omawianiu tłumaczeń Augustany na język polski wyraziłem wątpliwość co do słuszności tezy o dowolnym charakterze tych tłumaczeń, zwracając przede wszystkim uwagę na konieczność zbadania faktu, na jakich oryginałach tłumacze polscy oparli swe przekłady, ponieważ dopiero podobne postawienie kwestii mogłoby pozwolić na właściwą ocenę tych tłumaczeń. Zadaniem naszym będzie właśnie zbadanie stosunku polskich tłumaczeń Augustany w XVI wieku do jej oryginałów.

W tym celu w pierwszym rzędzie musimy omówić historię Konfesji Augsburskiej oraz jej druków w czasokresie nas interesującym.

II. HISTORIA AUGUSTANY DO WYDANIA EDITIO PRINCEPS W R. 1531.

Sytuacja polityczna monarchii Karola V po stosunkowo liberalnym I sejmie w Spirze w 1526 r. niebawem uległa znacznemu polepszeniu. Nic więc dziwnego, że drugi sejm w Spirze w r. 1529 już świadomie dążył do rewizji poprzednich swobód stanów ewangelickich, wywołując tym samym konsolidację oraz zdecydowany protest w obozie ewangelickim. Po zawarciu przez Karola V pokoju z papieżem Klemensem VII oraz z Franciszkiem I w lecie r. 1529 położenie stanów ewangelickich znacznie się pogorszyło zwłaszcza, kiedy zabiegi ireniczne w łonie samych ewangelików po historycznej rozmowie w Marburgu niestety zawiodły.

Fakt koronacji Karola V w Bolonii bez udziału książąt niemieckich i to niespełna w miesiąc po wydaniu dnia 21 stycznia 1530 roku orędzia, zwołującego sejm do Augsburga, spotęgował obawę w sferach ewangelickich [J. T. Müller: „Die symbolischen Bücher der ev.-luth. Kirche", str. IV]. Dlatego też względnie łagodna redakcja orędzia, które zapewne również pod wpływem niebezpieczeństwa tureckiego wyraźnie propagowało myśl polubownego załatwienia zatargu reformacyjnego, wywołała z jednej strony zdziwienie, z drugiej zaś niedowierzanie w sferach ewangelickich. Do tych ostatnich należał przezorny polityk ewangelicki Filip Heski oraz południowe miasta niemieckie. Natomiast Norymberga, której oddawna zależało na utrzymaniu dobrych stosunków z cesarzem, a następnie w najpoważniejszej mierze również elektor saski Jan odnosili się do planów Karola z pełną sympatią, wierząc w możliwość pomyślnego załatwienia sprawy wyznaniowej na nadchodzącym sejmie. W obozie ewangelickim przodującą rolę odegrał właśnie elektor saski, na którego wezwanie teolodzy wittenberscy opracowali t. zw. Artykuły Torgawskie, stwierdzając powody rozdwojenia na podstawie nadużyć, wprowadzonych z ustanowienia ludzkiego. Artykuły Torgawskie stanowią zaczątek przyszłej Augustany [Ks. prof. Dr

E. Bursche: „Augustana Invariata et Variata" ze Sbornika venov. J. Kvačalovi, str. 8].

Po drodze do Augsburga elektor wraz ze swymi teologami zatrzymał się w Koburgu, gdzie pozostawiono Lutra. Właśnie w czasie pobytu w Koburgu Melanchton rozpoczął opracowanie Artykułów Torgawskich celem przedłożenia takowych w formie apologii na sejmie. Redaktorowi ciągle jeszcze przyświecała myśl obrony i usprawiedliwienia okoliczności, dla których usunięto pewne nadużycia rzymskie, a więc pewne obrządki i ceremonie w obozie ewangelickim. Dopiero, kiedy Melanchton po przybyciu do Augsburga dowiedział się o pracy Ecka, który w 404 punktach starał się wykazać odrębność nauki Lutra oraz innych reformatorów w porównaniu do nauki rzymskiej i świadomie zmierzał do wywołania publicznej dyskusji teologicznej na sejmie, redaktor wittenberski zmienił pierwotny apologetyczny charakter dzieła, nadając mu raczej charakter pozytywnie wyznaniowy. W tym celu zużytkował jako nowe materiały: t. zw. Artykuły Marburskie, ustalone podczas rozmowy w Marburgu w r. 1529, oraz t. zw. Artykuły Szwabachskie, które pierwotnie miały posłużyć za wspólną podstawę wyznaniową dla wszystkich obozów ewangelickich, ale które jednak nie zostały uznane przez kraje południowe dnia 16 października 1529 w Szwabach ze względu na swe zabarwienie wittenberskie.

Tak powstał pierwotny szkic Augustany, który następnie przesłano Lutrowi. Opinia Lutra z dn. 15 maja 1530 roku wypadła przychylnie. Ponieważ nie zachował się do naszych czasów ani rękopis szkicu nadesłany Lutrowi, ani też odpis jego, więc tylko pośrednio można było ustalić brzmienie pewnych artykułów. Charakter pierwotny Augustany w stosunku do kościoła katolickiego był naogół pojednawczy, wymagały tego bowiem ówczesne stosunki, w szczególności zaś ireniczna taktyka elektora saskiego.

Kiedy nadzieje pokładane w Karolu V zaczęły zawodzić, — zażądał on przecież zaraz na wstępie w Augsburgu zniesienia kazań ewangelickich, — ewangelicy z natury rzeczy stawali się skłonniejsi do ustępstw. Nic więc dziwnego, że Melanchton mimo wy-

słania pierwotnego szkicu Augustany do Lutra, przystosował w międzyczasie redakcję Augustany do zmienionych warunków, obawiając się słusznie, że zbyt radykalne sformułowanie zagadnień utrudni sprawę porozumienia z Karolem V.

W tych warunkach artykuły o ślubach zakonnych i o władzy kluczów doznały nowego sformułowania, przy czym świadomie pominięto zagadnienie papieża. W tym stadium redakcji Augustany uderza brak artykułu o wierze i dobrych uczynkach oraz artykułu o wzywaniu świętych. Jak wynika z przedmowy Melanchtona, wówczas wyznanie augsburskie miało być jedynie prywatnym wyznaniem wiary elektora saskiego. Oto w jakich okolicznościach powstała najstarsza bliżej nam znana redakcja wyznania w języku łacińskim, którą wręczono posłom norymberskim dn. 31 maja i którą oni następnie wysłali do Norymbergi. Właśnie z ówczesnej redakcji Augustany zachowało się do naszych czasów niemieckie opracowanie H. Baumgartnera, przeznaczone dla rady Norymbergi.

Praca redaktorska Melanchtona nie ustawała jednak i w dalszym ciągu. Ważnym etapem w następnej ewolucji pierwotnej formy Augustany stał się 15 czerwiec, kiedy to cesarz zażądał obecności wszystkich stanów na uroczystościach święta Bożego Ciała w Augsburgu. Bezwzględne stanowisko Karola V przyczyniło się do konsolidacji w obozie ewangelickim, wskutek czego książęta ewangeliccy oraz miasta Norymberga i Reutlingen zgłosili akces do Augustany. W międzyczasie zjednano dla sprawy również Filipa Heskiego, choć nie udało się po jego myśli doprowadzić do porozumienia z szwajcarami i choć artykuł X o Komunii zachował pierwotne swe brzmienie, odrębne od ducha pojednawczego wobec miast południowo-niemieckich. Złagodzono jedynie pewne zwroty przeciw sakramentarzom. Zachodziła także potrzeba zmiany pierwotnej saskiej przedmowy Melanchtona w duchu wyznania ogólno-ewangelickiego. Nastąpiły więc dłuższe pertraktacje wzajemne między stanami ewangelickimi, w czasie których zdecydowano pominąć w zupełności dotychczasową przedmowę Melanchtona, ponieważ pokładała ona zbyt wielkie na-

dzieje na załatwienie sprawy wyznaniowej przez cesarza na sejmie; zaś redakcję nowej przedmowy powierzono kanclerzowi Brückowi, przy czym w nowej przedmowie podkreślono w myśl intencji Filipa Heskiego znaczenie soborów w sprawach wyznaniowych. Pierwotny niemiecki tekst przedmowy został przetłumaczony na język łaciński przez Justusa Jonasa. Omawiana redakcja Augustany zawiera już artykuł o wierze i dobrych uczynkach oraz artykuł o wzywaniu świętych.

W tej formie dnia 25 czerwca 1530 roku Konfesja Augsburska po przeczytaniu egzemplarza niemieckiego została doręczona Karolowi V w dwóch egzemplarzach, w języku niemieckim oraz łacińskim. Zarówno egzemplarz niemiecki, który według najdawniejszej tradycji został złożony w kancelarii arcybiskupa elektora Albrechta w Moguncji, jako też egzemplarz łaciński, który znajdował się pierwotnie w archiwum cesarskim w Brukseli, nie zostały zachowane. Luter po otrzymaniu w Koburgu odpisu ze wspomnianych manuskryptów wyraził się z prawdziwym uznaniem o redakcji Augustany mimo pewnych zastrzeżeń, a mianowicie, że w sposób zbyt ustępliwy pominięto tam takie zagadnienia, jak zagadnienie o czyśćcu, o czci świętych i o papieżu antychryście. Warto nadmienić, że również i w sferach polskich w późniejszych czasach wyrażono zastrzeżenia co do redakcji Augustany. I tak według relacji Turnowskiego kasztelan lubelski Stanisław Słupecki twierdził na synodzie generalnym w Sandomierzu, że Konfesja Augsburska została spisana przez ludzi „z zawróconymi głowami", którzy się stosowali do „papieżników", chcąc ich połączyć z ewangelikami. [Łukaszewicz: „O kościołach braci czeskich w dawnej Wielkiejpolsce", str. 91/2]. Także i wojewoda Myszkowski wyraził się wówczas o Konfesji Augsburskiej: „variis in rebus vere adhuc imperfecta esse", „imo quosdam Papismi reliquias ea contineri" [Jabłoński: „Historia Consensus Sendomiriensis", str. 53]. Rzeczywiście nie ulega wątpliwości, że Konfesja Augsburska ma w pewnej mierze charakter ireniczny w stosunku do kościoła rzymskiego, zresztą ewangelicy faktycznie byli przeświadczeni zwłaszcza w okresie przed sprecyzowaniem

nauki kościoła rzymskiego na soborze Trydenckim, że nie ma istotnej różnicy w nauce i w wierzeniach między reformacją a kościołem rzymskim.

Widzimy więc, że Augustana przechodziła różne koleje do chwili wręczenia jej Karolowi V na sejmie w Augsburgu i że była przedmiotem kilkakrotnych redakcji. Corpus Reformatorum rozróżnia zasadniczo trzy formy Konfesji Augsburskiej do r. 1530: formę pierwotną (primam eius adumbrationem), rozpoczętą w Koburgu a przesłaną z Augsburga Lutrowi w dn. 11 maja, formy pośrednie (formas intermedias) oraz formę istotną (formam integram) doręczoną na sejmie [„Corpus Reformatorum", T. XXVI, str. 211]. Ponieważ, jak wynika z relacji legatów norymberskich wobec senatu z dn. 3 czerwca 1530 r., sami książęta kładli nacisk na utrzymanie tekstów w tajemnicy do czasu doręczenia ich królowi, przeto naogół nie wiele odpisów Augustany zachowało się nam z owych czasów [„Corpus Reformatorum", T. XXVI, str. 211].

Sprawy uległy komplikacji, kiedy cesarz po odczytaniu tekstu na sejmie zabronił zasadniczo rozpowszechniania Augustany. Jednak nie zastosowano się do zakazu cesarskiego, jeszcze bowiem w ciągu obrad sejmu ukazało się siedem wydań drukiem, a mianowicie sześć wydań niemieckich i jedno łacińskie. Ponieważ Melanchton stwierdził szereg niedokładności w tych wydaniach i doszedł do przekonania, że podobne nieścisłości mogą spowodować wiele nieporozumień, więc też po powrocie z Augsburga zabrał się do opublikowania drukiem oficjalnego tekstu, który ukazał się pod koniec kwietnia lub z początkiem maja 1531 r. u Jerzego Rauha w Wittenberdze. Ponieważ Justus Jonas w międzyczasie opracowywał tekst niemiecki Apologii, która miała być opublikowana wspólnie z Augustaną, przeto wydano teksty niemieckie i łacińskie zarówno Augustany jak i Apologii dopiero jesienią tegoż roku p. t. „Confessio Fidei exhibita invictiss. Imp. Carolo V. Caesari Aug. in Comicijs Augustae. Anno M. D. XXX. Addita est Apologia Confessionis. Beide Deudsch und Latinisch. Psalm 119. Et loquebar de testimonijs tuis in conspectu Regum et non

confundebar. Witebergae" [„C. R. XXVI", str. 235]. Z tej jednak t. zw. editio princeps istnieją conajmniej dwie odmiany, powstałe stąd, że poczyniono w tekście pewne zmiany już podczas druku, przy czym drukarz wypuszczał zarówno arkusze poprawione, jak też pierwotny, niepoprawiony tekst.

Melanchton podaje, że tekst do druku zaczerpnął [C. R. XXVI, str. 259] ex exemplari bonae fidei [„z exemplarza skuteczney a staley wiary" — według Kwiatkowskiego A1]. Porównanie tekstu editio princeps z ówczesnymi odpisami tekstu integralnego wskazuje na to, że Melanchton w międzyczasie znów dokonał szeregu zmian w szczególności zaś w druku niemieckim z 1531 r. Mimo to editio princeps przez szereg dziesięcioleci uchodziła za autentyczny tekst Augustany.

III. AUGUSTANA GLICZNERA.

Z inicjatywy Melanchtona w roku 1531 ukazało się drukiem jeszcze jedno wydanie łacińskie Augustany, a mianowicie nie w czwórce (quaternae), lecz w ósemce (octavae formae). Druk jego zakończono przed upływem września, jak wynika z faktu wysłania przez Melanchtona listu do Brenza dn. 30 września 1531 r.*). W liście tym Melanchton między innymi tłumaczy powody, dla których unikał zagadnienia predestynacji przy redakcji Augustany, następnie zaś zwraca uwagę na dwa momenty podkreślone w nowym wydaniu konfesji: na zagadnienie usprawiedliwienia i na naukę o wypełnieniu zakonu. Spotykamy się

*) „Tu subtiliter et procul ex praedestinatione colligis cuilibet suum gradum distributum esse et recte ratiocinaris. Sed ego in tota Apologia fugi illam longam et inexplicabilem disputationem de praedestinatione. Ubique sic loquor, quasi praedestinatio sequatur nostram fidem et opera. Ac facio hoc certo consilio: non enim volo conscientias pertubare illis inexplicabilibus labyrinthis. Ideo ita constituo, homines acceptos esse propter Christum, fide, hoc est autem, esse iustos.

Deinde accedit legis impletio, quae habet sua praemia. Iustitia autem, hoc est acceptatio simul habet vitam aeternam, quare fides sola vivificat, cum pacificat cor, haec sunt plana et facilia intellectu, quae utrum tibi satisfaciant, velim te quam primum mihi significare" [C. R. XXVI, str. 337].

tam z zupełnie jasnym sformułowaniem kardynalnej zasady reformatorskiej: sola fide.

Przy bliższym porównaniu drugiego wydania łacińskiego z r. 1531 z wydaniem pierwszym [Corpus Reformatorum XXVI wydanie I Augustany z 1531 r.: str. 263 — 336; wydanie II Augustany: str. 351 — 416 w uwagach na dole] spostrzegamy istnienie nie tylko drobnych zmian stylistycznych w drugim wydaniu [nprz. str. 361, uw. 62; str. 362, uw. 88 p. 2 i 3; str. 372, uw. 98; str. 376, uw. 19; str. 381, uw. 26 p. 2; 382, uw. 28 i t. d.], ale także istnienie zmian o charakterze zasadniczym, a to głównie w rozdziale XII o pokucie [str. 358, uw. 45]; w rozdziale XX o wierze i dobrych uczynkach [str. 364, uw. 88]; w rozdziale o mszy [str. 375, uw. 4]; w rozdziale o obydwóch postaciach sakramentu [str. 381 p. 26]; w rozdziale o brakowaniu pokarmów [str. 386, uw. 34; str. 387, uw. 36; str. 388, uw. 42; str. 388/9, uw. 49; str. 390, uw. 52]; w rozdziale o ślubach zakonnych [str. 401, uw. 64; str. 403, uw. 70 i uw. 71; str. 403, uw. 72; str. 404, uw. 74] oraz w rozdziale o władzy kościelnej [str. 407, uw. 84, 85 i 86; str. 408, uw. 87; str. 408, uw. 90; str. 409, uw. 91, 92, 93 i 94]. Widzimy więc, że Melanchton w dalszym ciągu — nawet po wydaniu oficjalnego tekstu drukiem — dokonywuje nowych zmian i to w wydaniu, które ukazuje się zaledwie w cztery miesiące po pierwszym.

Dokładniejsze porównanie polskich tłumaczeń Augustany z jej oryginałami wykazuje, że Gliczner oparł swoje tłumaczenie właśnie na omawianym przez nas drugim wydaniu łacińskim Augustany z r. 1531. Dlatego też, mimo, iż Augustana Glicznera ukazała się jako ostatnie tłumaczenie jej w XVI wieku, jednak musimy się zająć w pierwszym rzędzie jej stosunkiem do wspomnianego oryginału.

Tłumacz uzupełnił pierwotny tytuł: „Confessio Fidei Exhibita Invictiss. Imp. Carolo V. Caesari Aug. in Comicijs Augustae Anno M. D. XXX. Addita et Apologia Confessionis. Psalm 119. Et loquebar de testimonijs tuis in conspectu Regum, et non confundebar. Witebergae" [C. R. XXVI, str. 338] w duchu sto-

sunków polskich: „Confessia Wiary którą Augustańską albo Auspurską Zową, niezwyciężonemu Cesarzewi Carolusewi Piątemu na Seymie wielkiem w Auspurku od przednich Książąt y miast Rzeskich podana Roku 1530 dnia 26 czerwca. A potym od wiela Krolestw, Księstw, państw, krain, miast, domow zacnych y Ludzi pospolitych dobrych y tu w Polszcze, w Litwie, w Prusiech, w Inflanciech ku wyznaniu prawdziwey wiary Kristusowey y naukij iego y ku sprawowaniu nabożeństwa a ku przijęciu y oświadczeniu jedności y społeczności świętey pochwalona y przijęta: także iako z dawna za własną Confessią zboru Poznańskiego y inych w Polszcze Kosciołow na ięzyk Polski właśnie przełożona, przijęta y wydana. Przez Erasmusa Glicznera tych Kosciołow w Polszcze Superintendenta. Drukowano w Królewcu u Jerzego Osterberga Roku Pańskiego 1594" — [Cytuję według egzemplarza, znajdującego się w bibliotece miejskiej w Gdańsku za liczbą Ni 82].

Gliczner obramował dzieło na wstępie własną przedmową „Zacnym mężom pobożnym a czci wszelakiey godnym Ich Mościam Panom Kosciola Bożego Confessiey Augsburskiey w Poznaniu Starszym" [A2 — C1], a przy końcu sentencjami Lutra: „Sententiae Wybrane z słowa Bożego, ktoremi Doktor Marcin Luter czasu Seymu Augsspurskiego w wielkich pokuszeniach y niebezpiecznosciach, ktore na prawdziwe wyznawce nauki prawdziwey Ewangeliey w ten czas nachodziły, cieszyl się, wydane na przykład: aby drudzy w podobnych niebezpiecznościach ulżenie bolesci y pociechę zbawienną z tąd mogli wyczerpnąć" [K3 — M3], które tłumacz przypisał swym patronom „Zacnym mężom Panom Rydhom" [K3].

Ponieważ Gliczner uwzględnił sentencje Lutra, jest rzeczą możliwą, że oparł swoje tłumaczenie na wydaniu dzieł Lutra z r. 1558: „Ienensis Operum latinorum Lutheri Editionis Tomo IV Rorarii cura", w którym znajdowały się: drugie wydanie Augustany z 1531 r. [C. R. XXVI, str. 339] oraz wyżej wspomniane sentencje Lutra [„Luthers Werke", Weimar 1909. 30 Band II Abteilung, str. 698 i 9]. Jak wynika z następujących słów przedmowy tłumacza: „Confessia iest warowna, z prawdą zgod-

na, nieodmienna iako to y Ferdinandus Cesarz y syn iego Maximilianus wyznawali" [C1], tłumacz kładzie nacisk na „nieodmienny" charakter konfesji: a więc na formę Invariatam. Właśnie za taką konfesję uchodziła omówiona przez nas uprzednio druga konfesja łacińska z r. 1531.

Otóż Gliczner bardzo wiernie, bo wprost dosłownie przekłada tę konfesję na język polski. Opuszcza przedmowę Melanchtona do czytelnika oraz przedmowę do cesarza, podając własną przedmowę, ale co do samych artykułów przekład wypadł naprawdę bardzo dokładnie. Wyczuwa się, że tłumacz odnosi się do oryginału z prawdziwym pietyzmem. Nie ma ani jednego znaczniejszego odchylenia od wspomnianego tekstu łacińskiego.

Obecnie zastanowimy się jeszcze nad zasadniczym zagadnieniem, a mianowicie, czy drugie wydanie łacińskie z r. 1531 jest naprawdę bezwzględnie wierną kopią pierwszego wydania łacińskiego? Przecież już Corpus Reformatorum wyraźnie zwraca uwagę, że drugie wydanie jest nieco odmienne od wydania pierwszego [C. R. XXVI, str. 336].

Otóż nie ulega wątpliwości, że drugie wydanie łacińskie z r. 1531 zawiera już znaczne zmiany, na które uprzednio zwróciłem uwagę, zmiany, które stanowią charakterystyczny etap w ewolucji Augustany w kierunku wydania z r. 1540.

Ponieważ zmiany te uwzględnione zostały również przez Glicznera, nie od rzeczy będzie zastanowić się bliżej nad nimi. W uzupełnieniach tych przede wszystkim przejawia się bardziej świadome nastawienie antyrzymskie. Drugie wydanie z r. 1531 wysuwa więc, skrzętnie przemilczane przez wydanie poprzednie, zagadnienie czyśćca [C. R. XXVI, str. 358, uw. 45]: „Odrzucaią też te ktorzy Papieskie satisfactie uczą być potrzebne do wykupienia z mąk wiecznych albo z mąk czyscowych" [Gliczner D1]. Dalej omawiane wydanie rezygnuje z powołania się na kardynała Mikołaja z Cues t. zw. Cusanus w odniesieniu do argumentacji na temat powstania praktyki Komunii Świętej pod jedną postacią [C. R. XXVI, str. 381, uw. 26; Gliczner E3].

W uzupełnieniach drugiego wydania z r. 1531 przejawia się

następnie poczucie odrębności wyznaniowej. W klasyczny sposób spostrzegamy to w rozdziale XX o wierze, gdzie pierwsze wydanie z r. 1531 tak problematycznie powiada o stanowisku kościoła katolickiego w sprawie wiary i dobrych uczynków: „Dicunt nos fide et operibus iustificari. Quae doctrina tolerabilior est priore et plus affere potest consolationis quam vetus ipsorum doctrina" [C. R. XXVI, str. 285], podczas gdy wydanie drugie zupełnie wyraźnie stawia kwestię po reformatorsku: „sola fide" [C. R. XXVI, str. 364, uw. 88]: „Aczkolwiek ieszcze nie przestaią zaciimiać nauki wiary, gdy ostawaią wątpliwe sumnienia y każą zasługować sobie uczynkami odpuszczenie grzechow a nie uczą ysz samą wiarą (podkreślenie nasze!) dla Kristusa pewnie bierzemi odpuszczenie grzechów" [Gliczner D3]. Dalej we wszystkich nieomal wypadkach w ostatnich trzech rozdziałach (XXVI — XXVIII), gdzie wydanie pierwsze podaje ogólnikowy zwrot gratia wzgl. iusticia, wydanie następne precyzuje ten zwrot w duchu reformatorskim remissio peccatorum wzgl. iustificatio: [C. R. XXVI, strr. 386, uw. 34; str. 387, uw. 36; str. 388, uw. 42; str. 388 — 9, uw. 49; str. 390, uw. 52; str. 401, uw. 64; str. 403, uw. 71; str. 404 — 5, uw. 77; str. 409, uw. 90 — 93], odpuszczenie grzechów wzgl. usprawiedliwienie [Gliczner F4, G1, G2, G3, H2, H4 ect.]. Wydanie drugie precyzuje nadto zwrot „credentibus se recipi in gratiam a Deo propter Christum" w sensie iście reformatorskim: „credentibus se habere Deum placatum et propicium propter Christum, non propter ulla nostra merita [C. R. XXVI, str. 403]: „gdy wierzą, że maią Boga ubłaganego y miłościwego dla Pana Kristusa nie dla żadnych naszych zasług" [Gliczner H2].

Następnie zwraca naszą uwagę podkreślenie momentu chrystocentrycznego. Ogólnikowy zwrot fide zostaje dwukrotnie [C. R. XXVI, str. 382, uw. 28 i str. 404, uw. 74] uzupełniony w sensie fides in Christum: wiara w Kristusa [Gliczner F4 i H3]. Godzi się jeszcze podnieść zagadnienie ceremonii, co do którego wydanie drugie podkreśla z jednej strony znaczenie słowa Bożego obok ceremonii w duchu antyrzymskim [C. R. XXVI, str. 375, uw. 4]:

„y niektóre aby pobudzało ku prawey boiaźni albo wierze y modlitwie sprawowanie słowa Bożego" [Gliczner F1], z drugiej zaś strony wyraża pewną swobodę np. w sposobie ujęcia zagadnienia sabatu [C. R. XXVI, str. 409, uw. 94]: „Pismo święte pozwala, aby zachowanie Sabbatu y teras bylo wolne" [Gliczner I4].

Słowem drugie wydanie łacińskie Augustany z r. 1531, które wiernie przełożył na język polski Gliczner, zawiera już charakterystyczne zmiany, które wyraźnie wskazują na ewolucję w pierwotnych poglądach Konfesji Augsburskiej.

IV. AUGUSTANA RADOMSKIEGO.

Konfesja Augsburska została przez Melanchtona zredagowana w dwóch językach: łacińskim i niemieckim. Znamienną jest rzeczą, że teksty w obydwóch językach nawet w wydaniach opublikowanych drukiem w roku 1531 odbiegają znacznie od siebie, przede wszystkim zaś co do sformułowania zagadnienia Komunii Św. Jak już zaznaczyłem, pierwsze wydanie Augustany w języku niemieckim ukazało się drukiem wspólnie z wydaniem łacińskim w r. 1531.

W dwa lata później Melanchton ponownie wydaje Augustanę drukiem w języku niemieckim. Wydanie to z r. 1533 wykazuje szereg poważnych zmian w następujących artykułach: IV — „O usprawiedliwieniu", V — „O posługiwaniu kaznodziejskim", VI — „O nowym posłuszeństwie", XII — „O pokucie", XIII — „O używaniu Sakramentów", XV — „O obrzędach kościelnych", XVIII — „O wolnej woli", XX — „O wierze i dobrych uczynkach" [C. R. XXVI, str. 697]. Wspomniane uzupełnienia wypływają ze zmienionych warunków istnienia i działania reformacji. Wzmożone poczucie odrębności wyznaniowej, powstałe również wskutek politycznego zespolenia sil ewangelickich w Związku Szmalkaldzkim, zwraca się z jednej strony w sposób bardziej zdecydowany przeciw rzymskiemu katolicyzmowi, z drugiej strony przeciw radykalistom.

Pod tym względem niemieckie wydanie z 1533 r., będąc poniekąd dalszym etapem rozpatrzonego przez nas drugiego łacińskiego wydania z r. 1531, stanowi ze swej strony ponowny etap dla następnych dwóch wydań niemieckich z r. 1540, które w istocie rzeczy różnią się od wydania z r. 1533 tylko pod względem typograficznym i redakcyjnym [C. R. XXVI, str. 703]. W roku 1550 ukazuje się nowe wydanie niemieckie Konfesji Augsburskiej, oparte na wydaniu z r. 1540, a różniące się od tego ostatniego zaledwie w trzech miejscach, gdzie nastąpiła odmienna redakcja pewnych tekstów [C. R. XXVI, str. 714]. Dalsze wydania niemieckiez r. 1555, 1556, 1558 odpowiadają mniej lub więcej wydaniom z r. 1540 lub 1550 [C. R. XXVI, str. 714 — 722].

Wotschke ocenia Augustanę Radomskiego jako dowolną parafrazę wydania niemieckiego z r. 1531 *). Grabowski twierdzi podobnie: „Radomski tłumaczył tylko dowolnie tekst, co nie wypadło bynajmniej na korzyść jasności” [„Literatura Luterska w Polsce XVI wieku”, str. 189]. Spostrzeżenie, że Augustana Radomskiego idzie po linii wydań niemieckich a nie łacińskich, jest rzeczywiście trafne; ale niesłuszne okazuje sę twierdzenie, jakoby omawiana Augustana była dowolną parafrazą oryginału. Dokładne bowiem badania wykazują, że Radomski oparł się nie na wydaniu z r. 1531, ale na wydaniu niemieckim znacznie późniejszym. Porównanie tekstów zdradza, że Augustana Radomskiego jest najbardziej zbliżona do wydania niemieckiego z r. 1550.

Tytuł wydania z r. 1550 brzmi: „Confessio oder Bekentnis des Glaubens, etlicher Fürsten und Stedte. Uberantwortet Keiserlicher Maiestat auff-dem Reichstag gehalten zu Augspurk Anno 1530. Apologia der Confession mit vleis emendirt. Wittenberg 1550” [C. R. XXVI, str. 711]. Radomski podaje następujący tytuł: „Confessio Augustana To iest Wyznanie Wiary niektórych

---

*) „Nach dem deutschen Exemplar des Jahres 1531 hat Radomski das Bekenntnis übertragen, aber nicht nur recht frei, sondern auch mit Zusätzen und Erweiterungen, die im 12, 15 u. 20. Artikel geradezu den Eindruck einer Pharaphrase machen, dazu in ein recht schlechtes Polnisch“ [„Geschichte der Reformation in Polen“. str. 258 podobnie: „Johann Radomski u. Martin Quiatkowski“, str. 161].

Xiążąt y Miast Niemieckich Podane Cesarzowi Carolusowi V na Seymie Augsburskim Roku M.D.XXX. K temu przidana iest Apologia teyże Confesii. Przełożona y Drukowana nakładem J. M. Xiążęcia Pruskiego etc. ku pożytku kościołów J. X. M. Polskych M.D.LXI" [Cytuję według egzemplarza z biblioteki miejskiej w Gdańsku za liczbą: H. f. 78 511.8°]. Radomski rozszerzył więc tytuł, uzupełniając co do wyznania: „Augustana", co do książąt i miast: „niemieckich", co do cesarza: „Carolusowi V", co do stosunków polskich: „Przełożona y Drukowana nakładem J. M. Xiążęcia Pruskiego ku pożytku kościołów J. X. M. Polskych M.D.LXI".

Po uwzględnieniu zwykłej przedmowy do cesarza według oryginału [karta 2 — 6] tłumacz podaje na specjalnej karcie: „Przełożono w iezyk Polski przes Jana Radomskiego A Drukowano w Królewcu Pruskiem przes Jana Daubmana Roku narodzenia zbawiciela y odkupiciela naszego Pana Jezusa Krystusa syna Bożego y Panny Mariey 1561. Dokończono w dzień zwiastowania Panny Mariey" [karta 7].

Dalej tłumacz przytacza w myśl wymienionego oryginału niemieckiego z r. 1550 „Artickel Christlicher lehr": [C. R. XXVI, str. 725 — 768 z uwzględnieniem na dole uwag co do Edit V 5] „Artikuły albo Czlonki przednieysze Wiary Krzescianskiey" [A1—N4] w zwykłej liczbie 28. Co do zewnętrznego układu w tłumaczeniu zachodzi tylko ta różnica, że tłumacz cyfrę I, a więc cyfrę odnoszącą się do pierwszego artykułu, nie zamieścił tuż pod ogólnym tytułem konfesji [C. R. XXVI, str. 725], lecz dopiero w połowie właściwego pierwszego artykułu, wskutek czego jedynie negatywna część pierwszego artykułu [A1] objęta została cyfrą pierwszą.

Jeżeli chodzi o sam tekst, to przekład Radomskiego jest bardzo wierny, tłumacz starał się możliwie dosłownie oddać myśl oryginału. Jednak na trzy rzeczy pragnąłbym zwrócić uwagę. Otóż tekst przedmowy Radomskiego wskazuje, że tłumacz wziął za podstawę swej przedmowy nie tekst przedmowy niemieckiej z r. 1550, a raczej tekst łaciński z 1542 r., który tylko redakcyjnie różni się od

łacińskiego tekstu z 1531 i 1540 r. [C. R. XXVI, str. 350 — 351: Pag. 266 lin. 16 i Pag. 269 lin. 10 i 11 porównać u Radomskiego karta IV i V]. W gruncie rzeczy między przedmowami wydania niemieckiego a tekstami łacińskimi nie ma zasadniczej różnicy, istnieją jedynie różnice redakcyjne. Dla przykładu przytoczę urywek z tej przedmowy łacińskiej [C. R. XXVI, str. 270], którego w ogóle nie spotykamy w tekście niemieckim [C. R. XXVI, str. 545], a który w odniesieniu do przyszłego soboru w przekładzie Radomskiego tak brzmi: „A w przigodzie takowey ieśliby około Nabożenstwa rozdwoienia a rożności miedzi nami a stronami przjiacielsko y w milosci nie były ugodzone a uważone" (karta VI), wtedy petenci gotowi są stawić się na „wolnym y Krzesciańskiem Siądzie duchownym".

Nadto w artykule V i XV przekład Radomskiego zawiera pewne zwroty, które przypominają tekst łaciński z 1540 (1542) roku. U Radomskiego trzykrotnie podkreślono w artykule V znaczenie ewangelii oraz sakramentów jako środków działania Ducha Św.: „Bo Duch S. bywa dan y iest sprawny przes słowo Boże kazane y Swiątosci" (B1), zupełnie w myśl tekstu łacińskiego i niemieckiego z 1531 [C. R. XXVI, str. 275 i str. 554] oraz łacińskiego z r. 1540 [C. R. XXVI, str. 354],lecz wbrew tekstowi niemieckiemu z 1540 r. (1550) [C. R. XXVI, str. 728 i 729]. Następnie w artykule XV Radomski zalicza do ustaw kościelnych „ktore bez grzechu zachowane y trzymane być mogą a służą ku pokoiewi y ku dobremu porządkowi kościelnemu dzierzane być maią" [C. R. XXVI, str. 733] nie tylko „święta ustawione", ale także w myśl łacińskiego tekstu z 1540 (42) roku [C. R. XXVI, str. 360], „pieśni nabożne uroczyste" [C2]. Uwzględnienie czynnika sakramentu obok ewangelii, następnie wzmianka o pieśniach nabożnych świadczą raczej o negatywnym nastawieniu w stosunku do reformatora zuryskiego [Ks. prof. Dr E. Bursche: „Augustana Invariata et Variata" ze „Sbornik ven. D. J. Kvacalovi etc.", str. 34].

Oczywiście trudno rozstrzygnąć pytanie, czy Radomski, posługując się zasadniczo tekstem niemieckim z r. 1550, sam wprowa-

dził wspomniane trzy zmiany, zaczerpnąwszy materiał uzupełniający z łacińskiego tekstu z r. 1540 (42), czy też tłumacz posługiwał się nieznanym nam dotychczas tekstem niemieckim, w którym zmiany te już były wprowadzone. W każdym razie poza wspomnianymi zmianami przekład Radomskiego wiernie oddaje tekst niemiecki z r. 1550.

Obecnie scharakteryzujemy najpoważniejsze zmiany, jakie zaszły w wydaniu niemieckim Augustany z roku 1550 (względnie 1540) w porównaniu do wydania z r. 1531. Zwróciliśmy już uwagę na to, że zasadnicze wydanie z r. 1533 zawiera wszelkie zmiany, które następnie spotykamy w wydaniach z r. 1540 i 1550. Dlatego też wydanie z r. 1533 słusznie nazywa się pierwszym niemieckim wydaniem zmienionym: primam variatam, zaś obydwa wydania z r. 1540 drugim i trzecim zmienionym: secundam et tertiam variatam, wydanie z r. 1550 czwartym wydaniem: quartam variatam i t. d. [C. R. XXVI, str. 723].

Otóż najpoważniejsze uzupełnienia w niemieckim wydaniu z r. 1550 (1540), które przeszły także do Augustany Radomskiego są następujące. W porównaniu do wydania z r. 1531 przede wszystkim został czterokrotnie rozszerzony podstawowy artykuł IV o usprawiedliwieniu, — artykuł, o którym dopiero teraz jasno powiedziano, że [C. R. XXVI, str. 727]: „A toć iest głowny albo naywiszszy czlonek Euangelij Ś." [Radomski: A4). Co dawniej podano krótko i co zaledwie zaznaczono, tu dopiero zostało rozwinięte w duchu czysto reformatorskim. Po silnym podkreśleniu grzeszności rodu ludzkiego nawiązano do znaczenia Chrystusa oraz Ewangelii w dziele zbawienia. Na tej podstawie uwydatniono następnie dwa momenty ewangeliczne: pewność zbawienia oraz wyłączność łaski Bożej: „A zwłaszcza Ewangelia S. nas uczy, że odpuszczenia grzechów nabywamy bez zasług naszych, a nie dla zasług naszych, ale że sie to nam dla Pana Krystusa daie, gdy weń wierzymy, to iest gdy dufamy, że ie nam Bog dla Pana Krystusa zaiste odpuścić chce. Bo gdyby to na zaslugach albo godnosci naszey zaliczało b y l i b y ś m y n i e p e w n i, ieśli ie nam Bog odpuścil czili nie" (A3). „Przetoż grzechow o d p u s z c z e-

n i e w Ewangelij sie nam daie dla Pana Krystusa, aby p e w n e było, yako Paweł S. iasnie uczi y broni tey e x c l u s i v y g r a- t i s t o i e s t: że wiedzieć należy y potrzeba iest, że odpuszczenie grzechow nie jest założone na zasługach naszich, ale że sie nam w Euangelij daruie dla Pana Krystusa acz też tego godni nie iesteśmy y tak mowi do Rzymia w 4. Przetoż z laski przes Wiarę, aby obietnica mocna y pewna została" [A4].

Artykuł V o urzędzie kaznodziejskim został co do rozmiarów swych trzykrotnie rozszerzony [C. R. XXVI, str. 728], przy czym w głównej mierze położono nacisk na kazanie ewangelii, której zadaniem winno być nietylko głoszenie gniewu i miłosierdzia Bożego ale także wspomaganie do prawego żywota: „Gdy Euangeliey słuchamy albo ią rozmyślamy albo swiątości pożywamy y wiarą się pocieszamy, tam Duch S. zarazem iest w nas sprawny: Jako S. Paweł ku Galatom pisząc w 3 rozdzieleniu naucza, ażebyśmy ducha obiecanego przes wiarę przyięli. A yusz tak serce wiarą przes Ducha S. pocieszono będzie, tam dopiero miłosierdzie Boże prawie poznawa y zapoczyna sie w niem p r a w a boiazn Boża, prawa dowierność, prawa nadzieia ku Bogu, że wspomoże y łaskaw będzie y yne cnoty od Boga roskazane" (B1).

Również na tę rolę ewangelii kładzie nacisk uzupełniony artykuł VI [C. R. XXVI, Str. 729]: „Bo Euengelia nowy zywot s sobą przinosi, to iest posłuszeństwo ku Bogu" [B2]. Spostrzegamy tu ów nowy moment, tak przecież charakterystyczny dla dalszej ewolucji poglądów Melanchtona, moment o związku wiary z nowym życiem i z posłuszeństwem względem Boga.

W uzupełnieniu artykułu V zaznacza się wyraźnie w związku z umieszczoną „damnatio" dwojaki front, przeciwko któremu Melanchton świadomie występuje. A więc z jednej strony zwraca się przeciwko rzymskiemu katolicyzmowi: „A tu ganią y odrzucayą wsystki ony, ktorzy nie uczą, aby nam odpuszczenie grzechow naszych darowane było dla Pana Krystusa bez wszech zasług naszych, ale że odpuszczenie grzechow nabywamy y od gniewu Bożego — wybawieni bywamy dla godności y zasług naszych" [B1]; z drugiej zaś strony zwraca się przeciwko wszelkie-

go rodzaju urojeńcom z Tomaszem Münzerem na czele; „Item potępiaią wsistki błędne duchy etc. Jako Thomas Muncer, Nowokrzeńcy y ynnych tym podobnych wielie nauczaią, przez co serce od Słowa Bożego na pomysły własne szkodliwie ciągną a odwodzą". [B2]. Autor broni przeciwko katolicyzmowi zasady: „bez wszech zasług nasych", przeciwko urojeńcom zaś zasady „Słowa Bożego". Występuje tu w całej pełni sedno reformacji: „sola fide", „sola scriptura".

W artykule XII o pokucie ponownie spotykamy szczegół znany nam z uzupełnień w artykule IV: reformatorską zasadę pewności zbawienia w przeciwieństwie do rzymskiej — „skruchy a miłości": „grzechy z a i s t e dla Pana Krystusa odpuszczone są, nie dla naszey skruchy a miłości, ale tylko z szczyrego miłosierdzia, które i s t e iest y wszem sie ofiaruie dla Pana Krystusa" [B4].

W artykule XIII o używaniu sakramentów silniej podkreślono znacznie wiary wbrew katolicyzmowi. „Przetosz swiątości tako prawie a z pożytkiem pożywamy, gdy wierzymy y wiarę swą przez nie umacniamy, że zaiste Bóg ono wszistko chce nam trzymać y dać, co iedno w Euangelij przyrzekł, o ktorei obietnici swey on przez znamiona a swiadectwa ty, ktore ktemu ustawił y srządził nas napominać chce. Abysmy tak iako S. Paweł nas naucza swiątości pożywali Rom 4" [C1].

Rozszerzony artykuł XV o obrządkach kościelnych podkreśla adiaforyczny charakter obrządków również wbrew katolicyzmowi: „Euangelia... chce aby ustawy a uczynki takowe za rzeczy srzedne poczytany byly, ktore wolno dzierżeć albo opuscic". „A gdyby krom pogorszenia stać się mogło nie iest grzech ustawy takowe złozić a opuscić" [C2]. Przypominam, że właśnie w tym artykule Radomski wbrew niemieckiemu tekstowi wprowadza antyzwiglianski motyw o „piesni nabożne uroczyste" [C2].

W artykule XVIII o wolnej woli Melanchton odsuwa myśl jakiegokolwiek synergizmu, podnosząc, że „bez Ducha swiętego" wyższych przykazań Bożych „pełnić nie możemy" [D1].

Zasadniczy artykuł XX o wierze i dobrych uczynkach został poważnie rozszerzony w tym sensie, że zajmując się mniej nega-

cją katolickiego punktu widzenia, stwierdza raczej własny reformatorski pogląd. Przede wszystkim Melanchton zwraca tu uwagę na to, że istota nauki katolickiej polega na podwójnym błędzie, z jednej strony bowiem budzi ona zwątpienie w łaskawość Boga: „Przodkiem uczą, że każdy wątpić ma łaskawli nam Bog czyliy nie, w tym wątpieniu serce owszem nie może ku Panu Bogu przychylne być", z drugiej strony przy stanie zwątpienia nakazuje spełnianie osobliwych uczynków: „Po wtore nad to co przez to swe wątpienie uczynki wszystki pierwey tablice psuią a każę o osobliwych uczynkach, które w wtorey tablici zamknione są barzo źlie uczą" [D2]. Dlatego Melanchton przy precyzowaniu istoty wiary kładzie główny nacisk na pewność zbawienia, wynikającą z wiary w wyłączność łaski Bożej: „A gdyż serce człowiecze niepewne iest o odpuszczeniu grzechow swych, toć zostaie w smierci y zatraceniu, a nie otrzima odpuszczenia grzechow swych, pokoiu y żywota wiecznego. Przetosz przez wiarę obychodzić sie s Bogiem mamy, że Bog nam zaiste odpuscic grzechy nasze chce g r a t i s, daremnie, to iest z lasky bez zasług naszych. Te e x c l u s i v ę, d a r e m n i e dobrze zachować mamy, inaczey nie mielibyśmy pociechy żadney w gniewie Bożym y przeciw śmierci a pieklu" [D4].

Następnie autor zastrzega się przeciw katolickiemu pojmowaniu wiary w sensie pewnej cnoty: „A tak ty trzy części przez wiarę mamy, zwłaszcza odpuszczenie grzechow, usprawiedliwienie, albo że Bóg nas za sprawiedliwe poczyta, to iest za miłe a przyjemne sobie ma. Item żywot wieczny. A ty to rzeczy otrzymawszy przez wiarę, nie przeto yże wiara cnota nowa w nas iest albo yżeby sama przez się dostoina a godna była, aby ią Bóg przyiął, ale przeto yże wiara na Pana Krystusa patrzy a wsgliąd ma y dufa w czem inem krom czystosci naszey, zwłaszcza dufa w miłosierdziu, które iest nam dla Krystusa pewnie obiecane" [E1].

Także zagadnienie dobrych uczynków zostaje sformułowane w sensie pozytywnie reformatorskim, przy czym Melanchton rozczłonkowuje zagadnienie na 5 części oraz wskazuje na ścisły związek między wiarą a dobrymi czynami: „Bo Euangelia S.

przynosy s sobą żywot nowy a wieczny. Przetosz też nie chce abysmy w grzechach a smierci tkwieć a przemięszkawać mieli, ale tego chce, abysmy grzechom odpor czynili a nie naśladowali ych, ażeby w nas nowy wieczny żywot w znayomosci y posłuszeństwie Bożym, zapoczął sie. Rom. 9" [E3].

Słowem niemieckie wydanie Augustyana z r. 1550, a zatem i przekład Radomskiego w uzupełnieniach swych zdradzają wzmożone poczucie odrębności wyznaniowej zarówno wobec rzymskiego katolicyzmu jak i wobec radykalistów reformacji. Wyraża się to w sformułowaniu zagadnienia o usprawiedliwieniu w sensie „sola fide", w podniesieniu związku między ewangelią i nowym życiem, w podkreśleniu znaczenia Pisma Św. i sakramentów, przede wszystkim zaś w precyzyjnym ujęciu istoty wiary oraz jej stosunku do dobrych uczynków.

Zastanawia jednakże fakt, że w artykule X nie podano w duchu zmienionych warunków zagadnienia Komunii Św. Wydanie Augustany z 1550 r. zachowało bowiem pierwotną niemiecką redakcję z roku 1531, jak wiadomo, redakcję odmienną od równoległego tekstu łacińskiego z r. 1531. Redakcja niemiecka zachowana we wszystkich wydaniach począwszy od r. 1531 do r. 1550 [C. R. XXVI, str. 559 i str. 730] brzmi w dosłownym tłumaczeniu Radomskiego, jak następuje: „O Wieczerzy Pańskiej tak nauczaią, że prawe Ciało y krew Krystusowa prawdzywie pod osobą Chlieba y Wina w wieczerzy przitomna iest y tamże rozdawana y przimowana bywa, przetoż przeciwne temu nauki odrzucaią" [B4]. Redakcja ta jest ciekawa ze względu na możliwość komentowania słów „pod osobą Chlieba y Wina" w duchu zbliżonym do katolicyzmu. Podobne ujęcie spotykamy w wydaniu łacińskim z r. 1531 [C. R. XXVI, str. 278], które dosłownie znalazło swój wyraz u Glicznera w tej formie: „O wieczerzy pańskiej uczą, yż ciało y krew kristusowa prawdziwie są y bywaią rozdawane używaiącym na wieczerzy pańskiej y ganią te ktory inak uczą" [C4]. Tu pominięto nawet widzialne elementy sakramentu: chleb i wino [Ks. Prof. Dr. E. Bursche: Augustana Invariata et Variata" Odbitka z „Sbornik ven D. J. Kv.", str. 40—42].

Obie redakcje wyraźnie przeciwstawiają się poglądom szwajcarskim: „Przetoż przeciwne temu nauki odrzucaią”, „I ganią te ktorzy inak uczą”.

Otóż zachowanie pierwotnej niemieckiej redakcji artykułu o Komunii Św. w jednakowym brzmieniu do r. 1550 jest rzeczą znamienną, świadczy ono bowiem, że Melanchton zachował mimo ciągłej skłonności do poprawiania tekstów także rys konserwatywny.

V AUGUSTANA KWIATKOWSKIEGO

Pozostała nam do omówienia jeszcze jedna Augustana w przekładzie polskim w XVI wieku — Augustana Kwiatkowskiego. Wotschke powiada również co do jej autora, że tłumaczył bardzo dowolnie i że prawie we wszystkich artykułach pozwalał sobie na poważne uzupełnienia *). Czy zdanie to jest faktycznie słuszne?

Sam tłumacz nasuwa nam linię, po której mamy szukać rozwiązania zagadnienia, gdyż podaje w tytule swego wydania, co następuje: „A teraz nowo z wielką pilnoscią a pracą z Łacinskiego Języka na Polski przez Marcina Kwiatkowskiego z Rożyc przełożone”. — Zasadniczo więc łaciński tekst służył Kwiatkowskiemu za podstawę przekładu.

Przypatrzmy się bliżej pierwotnym dziejom łacińskiego tekstu Augustany. Już uprzednio zwróciliśmy uwagę, że jeszcze w roku 1531 ukazało się drugie wydanie łacińskie Augustany z nieznacznymi uzupełnieniami, wydanie nazwane później: prima editio variata. Na nim Gliczner oparł swój przekład. Następne z kolei wydanie łacińskie ukazało się dopiero w 1540 r. nazwane editio secunda variata. Przypominamy sobie, że w międzyczasie Me-

*) Auch er hat sehr frei übersetzt und sich viele Zusätze geleistet“ [„Geschichte der Reformatiion in Polen“, str. 259] „Abgesehen vom ersten sind alle Artikel bei Quiatkowski erweitert, verschiedene haben recht umfangreiche Zusätze“ [„Johann Radomski und Martin Quiatkowski“. Str. 174].

lanchton wydał w 1533 r. niemiecki tekst Augustany znacznie rozszerzony. Otóż tekst niemiecki z 1533 r., będąc dalszym etapem tekstu pierwotnego z r. 1531, stanowi ze swej strony poniekąd pomost nietylko do wydania niemieckiego z r. 1540 ale i do wydania łacińskiego z 1540 r. — z tą tylko różnicą, że wydanie niemieckie z 1540 r. jest nieomal wiernym przedrukiem wydania niemieckiego z r. 1533, podczas gdy wydanie łacińskie r. 1540, uwzględniając uzupełnienia z r. 1533, o wiele dokładniej i wszechstronnej dostosowuje je do ducha czasów. Sprawy te a szczególnie wzajemny stosunek wydań Augustany Invariatae z r. 1531 do Variatae z r. 1533 i 1540 bliżej opracował ks. prof. dr. E. Bursche w rozprawie p. t.: „Augustana Invariata et Variata" [w „Sbornik venovany D. Dr. J. Kvacalovi etc" Bratislava 1933].

Zmiany w niemieckim wydaniu z r. 1540 w porównaniu do tekstu niemieckiego z 1533 (1540) odnoszą się zarówno do zewnętrznego układu dzieła jak i do treści poszczególnych artykułów. I tak uległ zmianie porządek artykułów w obydwóch częściach dzieła, następnie wprowadzono prócz drobnych zmian redakcyjnych szereg poważniejszych zmian treści teologicznej w pierwszej części dzieła: w artykule II — o grzechu pierworodnym, X — o Komunii Św., XI — o pokucie, XV — o obrządkach kościelnych, XIX — o przyczynie grzechu, XXI —o czci świętych; oraz w drugiej części dzieła: w artykule I — o mszy, II — o sakramencie pod dwiema postaciami, III — o spowiedzi, IV — o brakowaniu pokarmów i V — o małżeństwie księży [R. C. XXVI, str. 340—346].

W roku 1542 ukazuje się nowe wydanie łacińskie nazwane: tertia variata, które w porównaniu do wydania z r. 1540 przynosi zmiany w artykule XXI — o kulcie świętych, a następnie w drugiej części dzieła w artykule IV — o brakowaniu pokarmów, w art. V — o małżeństwie księży, w artykule VII — o władzy kościelnej, przy czym np. artykuł o kulcie świętych i o władzy kościelnej poddano zasadniczej rewizji [C. R. XXVI, str. 345—346].

Kwiatkowski wziął sobie za podstawę właśnie łaciński orygi-

nał z r. 1542. Tytuł łacińskiego wydania z r. 1542 brzmi: „Confessio Fidei Exhibita Invictiss. Imp. Carolo V Caesari Aug. in Comicijs Augustae Anno M. D. XXX. Addita est Apologia Confessionis diligenter recognita. Psalm 119 Et loquebar de testimonijs tuis in conspectu Regum, et non confundebar" [C. R. XXVI str. 346]. Kwiatkowski podaje nieco odrębny tytuł: „Confessio Augustanae Fidei. To iest Wyznanie Wiarei Krzescianskiei niektorych Kurfürsstow, Kxiążąt, Grabiow, wolnych Miast y rozmaitych uczonych Ludzi w Slowie Bożym a przełożonych Kosciolow iego Swiętych y Academij, ktore bylo iego Cesarskei Milosci Rzymskiemu Karolussowi thego imienia piątemu na Seimie Auspurskim offiarowane Roku 1530. A teraz nowo z wielką pilnoscią a pracą z Lacińskiego Języka na Polski przez Marcina Kwiatkowskiego z Różyc przełożone dowody z pisma Swiętego y wybornym porządkiem oślachcione y obiaśnione. Ku tćci y chwale Bożei y rozmnożeniu Slowa iego Swiętego Drukowano. Roku 1561" [Cytuję według egzemplarza z biblioteki miejskiej w Gdańsku za liczbą H. f. 5. 10—30].

Kwiatkowski rozszerzył więc tytuł, podkreślając w szczególności charakter chrześciański w znaczeniu powszechnym wyznania, oraz zwraca uwagę na przyjęcie wyznania obok czynników politycznych przez ludzi uczonych oraz akademie. Tłumacząc ponownie wyznanie Kwiatkowski zaopatruje je w odpowiednie wyroki Pisma Świętego oraz w spis rzeczy poruszonych.

Na wstępie tłumacz podaje własną łacińską przedmowę poświęconą „Magnifico Ac Generoso Domino Raphaeli de Dzialin" [A2 — B2]. Następnie Kwiatkowski w myśl zapowiedzi w tytule „Wyznanie Wiarei" — „wybornym porządkiem ośliachcione a obiaśnione" zamieszcza własny „Porządek albo Inwentarz naprzednieissych rzeczy, ktore sie w tych Kxiąsskach tego wyznania Chrzescianskiego zamykaią" [B2 — B4]. Z tego „inwentarza" dowiadujemy się, że tłumacz uwzględnia w swym wydaniu dwie przedmowy: jedną do czytelnika, drugą do Karola V; dalej „Przednieisse Czlonki wiary Chrzescianskiej" w liczbie 20, które odpowiadają dziewiętnastu artykułom oraz pierwszej części

XX artykułu wydania łacińskiego z r. 1542; wreszcie „Rozdziały theiże Wiary Chrzescianskiei, albo tych ze czlonkow niżei wyrażonych niktorych szersse y dowodnieisse opisane, y inszych wznowienie iako w Inwentarzu uznass”.

Zatem pierwsza część dzieła Kwiatkowskiego nie wykazuje 21 artykułów jak oryginał łaciński ale tylko 20, przy czym artykuł XX co do treści zawiera jedynie I część artykułu XX o wierze i dobrych uczynkach według oryginału łacińskiego. W drugiej części wyznania dwa pododdziały z artykułu XX wydania łacińskiego zamieniono na dwa artykuły: artykuł I „o Wierze Chrzescianskiei” i II „O Dobrych Uczynkach”, następnie artykuł o kulcie umarłych przesunięto z pierwszej części dzieła na III miejsce drugiej części, wreszcie dodano w zwykłym porządku 7 artykułów z drugiej części wydania łacińskiego. W ten sposób tłumacz zyskał w drugiej części swego wyznania 10 artykułów miast pierwotnej liczby 7.

Inną formalną różnicą między wydaniem polskim a łacińskim jest przytoczenie na marginesach miejsc z Pisma św. oraz uwag i to w myśl słów tłumacza o swym wydaniu „dowody z Pisma Swiętego... ośliachcione y obiasnione”. Następną formalną różnicą jest podanie w przekładzie miast cyfr — tytułów nad poszczególnymi artykułami. Mimo tych różnic formalnych treść przedmów oraz artykułów zasadniczo nie odbiega od oryginału łacińskiego. Prócz drobnych redakcyjnych uzupełnień [S2 T2], z których przytoczę dla przykładu objaśnienie słowa ἀναρχία [C. R. XXVI, str. 392 i 411]: „to iest swobodność złą każdego niemieć przełożonych” [T4]: „to iest żyć krom przełożonego” [cc3], spostrzegłem tylko dwie interpolacje tłumacza: pierwszą w związku z zagadnieniem ślubów zakonnych, kiedy tłumacz obok historii „o Krolu Arragonskim” wspomina w nawiązaniu do stosunków polskich: „y o Kazymierzu Krolu Polskim”, „ktorzy byly przez Papieże wyzwani z klasztorow” [aa1]; drugą w związku z zagadnieniem święcenia niedzieli, kiedy tłumacz przypomina znaczenie trzeciego przykazania, podając w nawiasie: „Abowiem tak stoi w Trzecim przykazaniu Bożym, pamię-

thai aby dzien S. święcił, to iest, abyś pewnego czasu y napewnym mieiscu wedni S. Panu Bogu sluzył, Słowa iego Swiętego pilno sluchal, a iżeś iest uczniem iego to wnętrznym ziciem przed Bogiem a zwierchnym przed ludzmi dla przykladu dobrego pokazowal. Jako sam Pan Christus u Swiętego Matheussa mowi. Niechai iasnieie swiatlo (to iest wiara) wassa przed Ludzmi, aby widzieli wasse dobre uczynki, a tym by sposobem chwalili Oica wassego Niebieskiego" [e e4].

Istnieje jeszcze jedno zagadnienie, które nasuwa się przy porównaniu tekstu Kwiatkowskiego z oryginałem łacińskim. Tłumacz wspomina w tytule o uznaniu konfesji także przez świat nauki: „y rozmaitych Uczonych Ludzi w Slowie Bożym a przełożonych Kosciołow iego Swiętych y Academiij" (A1). Otóż pod koniec konfesji Kwiatkowski po zwykłych podpisach „książąt y miast" podaje nadto podpisy identyczne z podpisami złożonymi przez przedstawicieli kościoła i nauki pod konfesję saską z r. 1551 „To się podpisanie stalo Roku M. D. L. I Dnia dziesiątego Księżyca Lipnia w Mieście Witemberku, gdzie sie byli pogranicznych Kosciolow pasterze zessli, khtorego zgromadzenia imienia porządne czytai" [ff4 — gg2]. Zachodzi więc pytanie, skąd to zakończenie konfesji saskiej dostało się do przekładu konfesji augsburskiej Kwiatkowskiego? Prawdopodobnie rzecz miała się tak. Kwiatkowski bezpośrednio nie posługiwał się łacińskim wydaniem Augustany z r. 1542, lecz zapewne miał przed sobą zbiorowe wydanie łacińskich dzieł z 1559 r., w którym, jak wynika z tytułu: „Confessio fidei exhibita invictiss. Imper. Carolo V Caesari Aug. in Comicijs Augustae. Anno M. D. XXX. Addita est Apologia Confessionis diligenter recognita. Et Confessio doctrinae Ecclesiarum Saxonicarum scripta Anno 1551, Ut Synodo Tridentinae exhiberetur. Psalm CXIX. Et loquebar de testimonijs tius in conspectu Regum, et non confundebar. Anno M. D. LIX" [C. R. XVI, str. 350], po Augustanie z r. 1542 oraz Apolgii znajdowała się także konfesja saska z r. 1551. Konfesja saska kończy się tam podpisami pogranicznych kościołów „Sequuntur aliarum Eclesiarum et Regionum, approbatoria scripta, quibus eadem Con-

fessio et approbatur et confirmatur" [C. R. XXVI, str. 350]. Tłumacz najprawdopodbniej prócz właściwych podpisów Augustany odniósł również końcowe podpisy konfesji saskiej do swego tłumaczenia Augustany a to dla nadania dziełu większego autorytetu. [Th. Wotschke „Johann Radomski u. Martin Kwiatkowski", str. 175].

Stwierdziliśmy więc naogół, że poza stroną formalną oraz poza sporadycznymi uzupełnieniami Kwiatkowski co do treści wiernie trzyma się łacińskiego oryginału Augustany z r. 1542.

Przejdziemy obecnie do charakterystyki łacińskiego oryginału z r. 1542—a tym samym Augustany Kwiatkowskiego—w porównaniu z poprzednimi wydaniami Augustany. O uzupełnieniach w artykułach: IV, V, VI, XII, XIII, XV, XVIII i XX, przejętych z niemieckich wydań Augustany z r. 1533 i 1540, mówić nie będziemy, gdyż podaliśmy charakterystykę ich w związku z Augustaną Radomskiego. Uwzględnimy więc jedynie te zmiany, które zaszły w łacińskim tekście z r. 1540 a następnie w wydaniu z r. 1542.

Przede wszystkim kilka słów o przedmowach. Pierwsza przedmowa podana również przez Kwiatkowskiego p. t. „Do Czytelnikow z uczesnikow ieden składania tego Chrzescianskeigo wyznaia" (A1) nie jest bynajmniej osobistą przedmową polskiego tłumacza, lecz, jak wynika ze słów: „z uczesnikow ieden składania tego Chrzescianskiego wyznania", pierwotną przedmowę Melanchtona z r. 1531 [C. R. XXVI, str. 259, 338 i 349]. Gliczner pominął zarówno tę przedmowę Melanchtona do czytelników jak i pierwotną przedmowę do cesarza. Więc wzmianka w przedmowie do czytelników: „To Wyznanie krom wiedzenia J. M. Kxiążąt, ktorzy ie byly iego Cesarskiey M. Wansporku oddali od niektorego łakomego drukarza przed pulroće bylo wydane" [A1] — nie odnosi się bynajmniej do wydania Radomskiego w języku polskim, ale do wydania Augustany, które wbrew woli i wiedzy książąt i cesarza ukazało się przed drukiem pierwszego wydania Melanchtona z r. 1531.

Następnie charakterystyczny zwrot we wspomnianej przedmo-

wie: „Przydalismy tesz y obronę tego wyznania, ktora tesz J. C. M. była tamże Wansporku oddana. Obawaiąc się tego, aby ieć mać kto gorzey y niedostateczney, iako y wyznania nie wydal" [A2], bynajmniej nie oznacza, jakoby Kwiatkowski załączył również Apologię Augustany w języku polskim, lecz odnosi się do dawnego faktu załączenia przez Melanchtona Apologii w pierwotnym tomie swego łacińskiego wydania Augustany z r. 1531. Uważam, że także w ten sam sposób należy tłumaczyć tytuł Augustany Radomskiego, gdzie powiedziano: „K temu przidana iest Apologia teyże Confessy". Powyższa uwaga nie odnosi się do czynu Radomskiego, jakoby faktycznie tłumacz miał załączyć od siebie Apologię Augustany w języku polskim, lecz wzmianka ta została przejęta z tytułu niemieckiego oryginału, gdzie również czytamy: „Apologia der Konfession mit vleis emendiert" [C. R. XXVI, str. 712] i faktycznie odnosi się jedynie do oryginalnej Apologii Melanchtona w pierwotnym wydaniu Augustany. A zatem ani z przedmowy Kwiatkowskiego, ani z tytułu Radomskiego, nie wynikałoby, jakoby jeden lub drugi faktycznie miał wówczas przetłumaczyć na język polski oraz wydać Apologię Augustany. Oczywiście nie przesądza to sprawy ewentualnego tłumaczenia Apologii w okresie późniejszym [Th. Wotschke: „Johann Radomski und Martin Quiatkowski". Str. 164 i 177].

Przedmowy do czytelnika (A1 — A3) oraz do cesarza (A4 — C3) Kwiatkowski naogół przełożył wiernie.

Obecnie przejdziemy do omówienia charakterystycznych artykułów Konfesji łacińskiej z 1542 (1540) a zatem i Konfesji Kwiatkowskiego. Artykuł II [C. R. XXVI. Str. 351] w porównaniu do łacińskiego tekstu z r. 1531 [C. R. XXVI, str. 273] oraz niemieckiego z r. 1540 [C. R. XXVI, str. 725] został uzupełniony celem uwypuklenia powagi grzechu pierworodnego. Autor występuje przeciw tym, którzy zbyt obojętnie traktują grzech pierworodny: „y rozumieią niedostatky ty albo pożądliwoscy nie być tak ważnymi albo mękami tylko" [D2]; dotyczy to przede wszystkim rzymsko-katolickiego ujmowania sprawy.

Zasadniczej zmianie uległ artykuł X o Komunii Św. Podano

redakcję odmienną zarówno od pierwotnego tekstu łacińskiego z r. 1531 [C. R. XXVI, str. 278) jak i tekstu niemieckiego z r. 1540 [C. R. XXVI, str. 730]. Podczas gdy bowiem dawniejsze teksty były poniekąd zbliżone do formuł katolickich, Melanchton obecnie zrywa z dotychczasową taktyką i w myśl Konkordii Wittenberskiej z r. 1536 opuszcza improbatio skierowane przeciw zwolennikom Zwingliego oraz precyzując zagadnienie Komunii Św. w sensie wyraźnie przeciwstawiającym się z jednej strony wszelkiej myśli o transsubstancjacji, z drugiej zaś strony myśli o bezpośrednim, substancjonalnym związku między elementami a ciałem i krwią Chrystusa w Komunii Św. Melanchton poszedł tu po samodzielnej linii, odmiennej nietylko od katolicyzmu i szwajcarów, ale poniekąd i od Lutra. Artykuł ten brzmi w nowej redakcji tak: „O wieczerzy pańskiey, uczą isz z chlebem y z winem prawdziwie bywa dano ciało y krew pana Christusowa pożywającym w wieczerzei panskiey" [F2]. Powyższa redakcja nie pozwala na komentowanie Wieczerzy Pańskiej w duchu transsubstancjacji katolickiej, gdyż wyraźnie mówi o obecności zarówno chleba jak i ciała; nie pozwala też na komentowanie w duchu szwajcarskim, gdyż jasno mówi o „pożywających" nie zaś o „wierzących"; wreszcie nie uwzględnia komentowania w duchu luterskim: „substantialiter".

Artykuł „o kajaniu", który w dotychczasowych łacińskich (1531) oraz niemieckich (1533, 1540) wydaniach zajmował miejsce XII [C. R. XXVI, str. 278 i 561] po artykule XI o spowiedzi, logicznie został przesunięty na miejsce XI [C. R. XXVI. Str. 357] przed artykułem o spowiedzi. Omawiany artykuł został znacznie uzupełniony w porównaiu do tekstu niemieckiego z r. 1540 a mianowicie w duchu bardziej reformatorskim. Położono więc nacisk na ewangeliczny moment pokuty: „pokuta to iest nawrócenie zlosnego czlowieka" [F3]. Następnie zwrócono uwagę o wiele silniej na następujące czynniki pokuty: obrzydzenie wobec grzechow „y brzydzimy się grzechy y wstrachamy się ich" [F3]; na wiarę oraz dobre uczynki „to iest uczynky, posłussenstwo naprzeciw Boga" [F3], przy czym przytoczono nowe argu-

menty z Pisma Św. W tym też duchu energiczniej odrzucono poglądy i praktyki kościoła katolickiego.

Artykuł XV o obrzędach kościelnych również został rozszerzony i to w duchu raczej konserwatywnym, skierowanym przeciw szwajcarom, bo, chociaż podkreślono adiaforyczny charakter obrządków kościelnych: „Ale tak mamy rozumieć isz są to rzeszy srzednie albo obostronne, ktore gdy by bylo krom zgorszenia mogą być opuszcone", to jednak samowolną zmianę takowych uznano za grzech „a wssakosz cy grzessą ktorzy zgorssenim ludzkim takowe ustawy gwałcą, iako cy ktorzy Koscioła swiętego spokoiność y iedność knąbrnie porussaią" (92).

Artykuł XVII o przyjściu Chrystusa został uzupełniony w duchu antykalwińskim oraz w przeciwieństwie do radykalistów nie uznających żadnej władzy. I tak autor zmienia charakterystyczny zwrot kalwinistyczny pierwotnych wydań „pijs et electis" [C. R. XXVI, str. 282] „ausser wählten und gerechten" [C. R. XXVI. Str. 569] na „pijs" [C. R. XXVI. Str. 361]: „bogoboinym" [G3]. Przeciw radykalnym nowochrzczeńcom skierowane są następujące słowa: „Abowiem to dobrze wiemy isz bogoboini maią być posłussni swoim tutecznym przełożonym, a nie wydzierać im panowania y nie maią rosprassać swieckych cnotliwych spraw przez rosterky" [G4].

W artykule XIX [C. R. XXV, str. 361] o przyczynie grzechu w myśl ewolucji poglądów Melanchtona, który ze względów kościelnych i pedagogicznych coraz bardziej odbiegał od idei predestynacji na korzyść wolnej woli człowieka, opuszczono zwrot, który mógł wywołać pozór odpowiedzialności Boga za zło [H2), a który u Glicznera i Radomskiego brzmi tak: „O przyczynie grzechu uczą: yż aczkolwiek Bog stwarza y zachowywa naturę, wszakze przyczyna grzechu iest woła złych, a zwłaszcza Dyabla y niezbożnych, ktora sie, n i e m a i ą c w s p o m o ż e n i a B o ż e g o o d w r ó c i ł a o d B o g a [Gliczner D3], „O przyczynie grzechow naszy nauczaią, że acz Bog wszechmocny całą naturę albo przyrodzienie stworzył y zachowawa wszakosz wola przewrotna, we wszech złych a pogardzicielach Bożych, przyczyną grzechu

iest, gdy sie skłania y nawraca ku temu co zakazano iest iako iest wola Diablowa y wszech niepobożnych, onać i a k o i e d n o B o g r ę k ę s w ą o d c i ą g n ą ł od Boga sie ku złemu nawrociła" [Radomski D1]. Kwiatkowski w myśl łacińskiego oryginału z r. 1540 (2) ma odmienną redakcję: „O przyczynie grzechow uczą, isz aczkolwiek Bog stwarza y zachowywa przyrodzenie ludzkie a wssakoż przyczyna grzechow iest żądza złych rzeczy, to iest Dyabelska y złych ludzy, która się odwraca od pana Boga ku inssym rzeczom na przeciw przykazaniu bożemu" [H2].

Wspomniałem już, że u Kwiatkowskiego [H4] wbrew oryginałowi łacińskiemu z r. 1542 część druga konfesji rozpoczyna się od pierwszego pododdziału XX artykułu o wierze mimo, iż właściwą przedmowę do II części dzieła zachowano w dawnym miejscu to jest po artykule o kulcie świętych [M2] oraz mimo, iż zachowano nad IV artykułem o mszy pierwotny tytuł drugiej części konfesji „O obledliwościach, które w zwierzchnych zwyczaiach nieslussnie postanowione są" [N1].

Artykuł o czci świętych, podany u Kwiatkowskiego jako rozdział III drugiej części Konfesji (N4), a będący w tekście łacińskim rozdziałem XXI pierwszej części konfesji [C. R. XXVI, str. 371], posiada w wydaniu łacińskim z r. 1542 w całości odmienną redakcję od wydania łacińskiego z 1540 r. Wydanie łacińskie z 1540 r., kładąc z jednej strony nacisk na wyłączne pośrednictwo Chrystusa, z drugiej strony zakazuje wszelkiego kultu świętych w duchu katolickim, zezwalając jedynie na cześć świętych w zrozumieniu wspominania o nich [C. R. XXVI, str. 371]. Natomiast wydanie łacińskie z 1542 r., podając podobne myśli, nadto wyłuszcza nowy moment czci świętych, a mianowicie wzgląd na dobro kościoła [C. R. XXVI, str. 372]: „Mamy tesz p. Bogu dziekować, iż tak wiele zacnich przykładow milosierdzia swego oznaimił Kociołowi w swiętych swoich. Też mami dziękować isz Kościoł swoi slycznymi y osobliwymi dary y cnotami ludzi swiętych przyslachcić y przychędożyć raczyl: Maią tesz wychwalani ludzie swięcy być, ktorzy darow Bożych Bogomyślnie używali, ktorzy ie ku przychędożeniu prawdziwemu Koscioła Bożego przywodzili" [Kwiat-

kowski M1]. Przejawia się tu konserwatyzm nieco odmienny od negatywnego nastawienia wobec czci świętych w obozie szwajcarskim.

Artykuł o mszy, podany przez Kwiatkowskiego na miejscu czwartym w drugiej części dzieła [N1], w porównaniu do uprzednich wydań łacińskich i niemieckich został nieomal dwukrotnie rozszerzony [C. R. XXVI, str. 375], przy czym Melanchton sam stwierdza, że omawiany artykuł ma kardynalne znaczenie: „Abowiem uczą nassy isz to mniemanie o zasludze y o przystosowaniu ku rozmaitym rzeczam Mssy falssywe iest y niezbożne. Ten iest tych naszych z nimi rosterków grunt, który łatwie Bogumislny uznac mogą, ieśli ty argumenta, ktore tu stoią w siebie uważą" [N4]. W polemice z katolicyzmem autor przeważnie podaje argumenty natury pozytywnej i to w liczbie 6, wysuwając na czoło podstawowe zadanienie wiary: „Napierwey pokazuiemy isz ludzie dostawaią grzechow odpuszczenia d a r m o p r z e z w i a r ę to iest ufanym w milosierdziu Bożym dla pana Christusa. A przeto niepodobna rzecz iest, isz bysmy miely dostąpić grzechow odpuszczenia dla cudzego uczynku a ktemu krom zbożnei sprawy, to iest krom własney wiary. Ten dowot dosyć iasnie pohańbia ono dziwne a zlośliwe mniemanie o zasludze y stosowaniu Mssei" [N4].

Następnie idąc w duchu iście reformatorskim za Melanchtonem, Kwiatkowski tłumaczy: „Ceremonia, ktora iest krom wiary w nowym Testamencie, nic nie iest pożyteczna y namniei nie zasługuie ani temu co ią sprawuie ani żadnemu inssemu" [O2]. W artykule tym spotykamy się również z wyraźnym apelem do cesarza: „Nigdy wietssa przyczyna albo rzecz na Kosciol nie przychodzyla Miłosciwy Cesarzu, o ktorei by uczoni a zbożny ludzie tak barzo się mieli rozmyślać: A przeto wszyscy Bogomyślni szczerym sercem u Boga żądać maią, aby od tych grzechow Kosciol pana Christusow byl wyswobodzon" [O3].

Artykuł o udzieleniu sakramentu pod dwiema postaciami, podany przez Kwiatkowskiego jako piąty rozdział drugiej części konfesji [P3], został nieomal dwukrotnie rozszerzony [C. R. XXVI,

str. 381] w porównaniu do uprzednich wydań Konfesji, przy czym podkreślono tam silniej konieczność sakramentu pod dwiema postaciami, przytaczając na to nowe argumenty teologiczne oraz historyczne: „W historiy Trzidzielni napisano iest o offuknieniu Theodosiussa Cesarza, którego swięty Ambrozy nie chciał ku pożywaniu swiątoscy krom pokuty przypuscyć, dlatego isz on dla niewielu zołnierzow Thessalonskych śmiercy, ktory przy porusseniu nieiakim strafunku pobicy były, barzo sie okrutnie mscyl y tamże haniebnie zgladzyl z swiata siedm tysięcy miescan. Ten swięty Ambrozy mowił mu: „I iakosz tymi rękoma wezmiesz swięte ciało pańskie: Ktorą krnąbrnością krew nadrossą z kielicha usty twymi będziesz pijł" [P4].

Artykuł o spowiedzi, podany przez Kwiatkowskiego jako VI [Q2], w oryginale został prawie trzykrotnie powiększony [C. R. XVI, str. 382], przy czym autor, podając zasadniczej krytyce stanowisko kościoła katolickiego, precyzuje poglądy reformatorskie na istotę spowiedzi i uwzlgędnia obok dotychczasowych momentów: absolutio et confessio również contritio et fructus poenitentae a to w duchu ewangelickim: „Na pierwei uczemy, isz potrzebna iest skrucha, to iest abysmy mieli prawdzywą boiaśn Bożą y żałość za grzechy zumisłu, ktory uznawa gniew Boży y żałuie, isz zgrzeszył y iusz poniechywa złych uczynkow" [Q3]. „Ale tego uczymy isz pożytky pokutowania potrzebne y pożyteczne są iako posłusseństwo, boiasń Boża, wiara, miłosc Chrzescianska, czystosc y isz nowa sprawa Ducha swiętego ma sie w nas mnożyć" [R2].

Artykuł o brakowaniu pokarmów, podany przez Kwiatkowskiego jako VII [R3], w redakcji z r. 1542 posiada charakterystyczną zmianę w porównaniu do wydania z r. 1540, a mianowicie w związku z nazwą kościoła reformatorów [C. R. XXVI, str. 391—392]. Wydanie z r. 1540 wspomina o kościołach naprawionych: „docemus in Ecclesiis emendatis", zaś wydanie z r. 1542 mówi o naszych kościołach: „in nostris Ecclesiis", podobnie Kwiatkowski: „Koscielech nassych" [T3 podobnie Z3]. Powyższe zwroty świadczą o istnieniu nietylko odrębnej świadomości

wyznaniowej ale i odrębnej organizacji kościelnej w przeciwstawieniu do kościoła rzymskiego. Z tego punktu widzenia autor pozytywnie ustosunkowuje się do praw i zwyczajów kościelnych: „Ewangelia też uczy podtccywie rozumieć nietylko o prawach y zwyczaiach swieckych ale tesz y o Koscielnych y prawdziwy ich zwyczai oznaimuie” [T4]. „Uczymy tesz isz nie maią być wzgardzany ustawy, które nie są naprzeciw przykazaniom Bożym, a zamykaią w sobie koniec świecky to iest, ktore dla tego postanowione są, aby porządnie wssystky rzeczy w Kosciele sprawowany były [T3].

Ze wszechmiar zasługuje na uwagę artykuł o małżeństwie księży, podany przez Kwiatkowskiego na VIII-ym miejscu [V2]. Omawiany artykuł został rozszerzony w nowej redakcji niemal pięciokrotnie [C. R. XXVI, str. 393]. Melanchton dowodzi tam, że celibat jest sprzeczny z prawem boskim i naturalnym oraz że jest szkodliwy: „Isz przyrodzenie ludzkie iakoby sie starzywało y bywa mgleisse” [X3]. Autor ilustruje swe wywody faktami z historii biblijnej oraz kościelnej. Zagadnienie celibatu zostaje ściśle związane z istotą nauki ewangelicznej, której znajomość i obrona jest obowiązkiem nietylko duchowieństwa, ale i książąt, a w szczególności cesarza: „A nietylko to na samy Biskupy ale tesz na Bogumyślne Kxiążęta a zwłaszcza na Cesarza należy, dowodnie a szczerze rozumieć Ewangelią, umieć rozsądek dać o naukach, przestrzegać i czuino czuć, aby niezbożne mniemanie nie były miasto dobrych przyięte albo ućwierdzony, tesz nań należy wsselakie bałwochwalstwa wssystką mocą wykorzeniać” [Y2]. „Są tedy własne dary Królow, ktorymi się maią Kosciołowi zachować, wywiadować się o prawdziwei nauce y pilno sie starać, aby dobrze uczone kaznodzieie postanowiali w Koscielech, usyłować aby slussnie byly rozsądzane Koscielne rosterky nie zatłumiać zbożnei nauky, ale tym więcei ią pobudzać, rosserzać y bronić, zgodą Koscielną dostatecznie postanawiać y za nie sie zastawiać” [Y3].

Dlatego też autor poleca cesarzowi załatwienie sprawy małżeństwa księży: „Te tedy o małzenstwie sprawę, ponieważ w sobie nic nie zamyka skaradnego, wssystke zboznoscy y dobrocy

twoiei Miłoscy: Cesarzu zaleczami" [T3]. „Prosy tedy Wassey Cesarskiei Miłosci Kosciol Chrzesciansky, aby pamiętała Wassa Cesarzka Miłość, isz ma Wassa Cesarzka Miłosć twoich zbożnych Kaplanow iako swoich własnych wychowancow mocno bronić". „To tesz Wassa Cesarska Miłość racz pewnie wiedzieć, isz Kapłańskie osierociałe małżonky i dziatky, ktore są prawdziwie sierotky są Wassey Cesarzkiei Miłości od Boga poruczony" [Y1]. W podobnym tonie obóz ewangelicki mógł się zwracać do cesarza dopiero po wybitnej konsolidacji we własnych szeregach. Pragnąłbym podkreślić, że wydanie z 1542 r. w odróżnieniu od wydania z 1540 r. zawiera w omawianym artykule odrębne zakończenie charakterystyczne z uwagi na przytoczone argumenty o zgubnych wpływach nierządu na życie Grecji i Rzymu [C. R. XXVI, str. 398 — 340; Kwiatkowski Y4 — Z2].

Ostatni artykuł konfesji o władzy kościelnej w wydaniu z roku 1540 nie uległ zmianie prócz pewnych redakcyjnych uzupełnień. Istotne zmiany wykazuje wspomniany artykuł dopiero w redakcji z r. 1542 [R. C. XXVI, str. 405 i 411]. Sedno rzeczy nie zostało tu ujęte z punktu widzenia kompetencji władzy biskupiej w odniesieniu do tradycji kościelnej oraz do władzy politycznej,, ale głównie pod kątem widzenia argumentu wysuwanego przez biskupów przeciw podrywaniu autorytetu kościelnego przez ruch ewangelicki: „Za sie tesz powiadaią, isz gdyby zatłumiany były niektóre ustawy, tedy by pospolstwo powod miało ku skażeniu wssystkych inssych, a wywiklawszy się związek to iest poslussenstwa y zwodze praw y przełożonych, zaczęliby y wdaliby sie w nieskonczoną swawolność, ktoraby zgorssenia niezmierne, roztargnienia Kxięstw, rosprossenia Kosciołow, niesnasky, rosterky, woiny y zburzenia znawiała y mnożyła. K temu ukazuią iako iest wielkim ludzkiemu narodowi nieprzyiacielem swawolność (to iest żyć krom przełożonego) y iako wiele za każdego wieku z tego zrzodła występków y nędzę potym wypłynęło, każdy wie" [cc2 — cc3].

W związku z rozdwojeniem religijnym w kraju ojczystym Melanchton przede wszystkim stwierdza swój ból, co też wiernie od-

daje tłumaczenie Kwiatkowskiego: „Tesz nassy oiczyzny rostyrky y niezgody wielką nam załość y bol przynossą" [dd], następnie wykazuje on na podstawie historii biblijnej konieczność walki ze złem: „I aczkolwiek ty swieckie przełożeństwa albo urzędy znali barzo dobrze y wielce ie miłowali ci Prorocy i Apostołowie. A wssakosz musieli z Krolestwem Diabelskym walczyć przykazanim Bożym, musieli nad insse tego swiata rzeczy przekładać naukę niebieską, zgromadzać panu Bogu prawdziwi Kosciol, y służyć zbawieniu musieli wielu rozmaitych ludzi" [cc4].

W dalszym ciągu autor zbija niesłuszny zarzut przeciwników tej treści: „Przydaiemy y drugą część obronnoscy nassei, prawdziwą y szczerą, isz my żadną miarą tu nie postanawiamy swowolnej swobodnoscy" [dd2]. „A tak abysmy my przełożenstwa od Boga postanowione swieckie potłumiać mieli, fałssywie a nie Chrzescianskie nas potwarzaią" [dd2].

Jako błędy kościoła katolickiego wyraźnie wymieniono następujące trzy sprawy: „Jusz trzy porządky są wyroków Papieskych. Niektore decreta, to iest wyroky przymussaią grzessyć, iako ustawa o celibacie, to iest o życiu czystym" [dd2]. „Drugi porządek iest zwyczaiow, ktore o rzeczach sprzyrodzenia srzednik mowią, iako są ustawy o pokarmach y dniów roznoscy y o im podobnych rzeczach. Gdy tym rzeczom bywaią przydane mniemania fałssywe, tedy iusz więcei nie są srzedne" [dd3]. „Trzeci błąd iest mnimanie o potrzebności, ktorym wymyślaią iako by Kosciol miał być podobny potoczeniu Politij swiecki" [ee1].

Oczywiście wypływa także zagadnienie prawdziwego rządu w kościele, przy czym Melanchton zasadniczo tak rozumuje: „pasterze prawdziwi Koscielni mogą w Zborzech swoich iawne postanowienia czinić, ale sie ty postanowienia tylko ku cielesnemu cwiczeniu sciągać maią, tho iest dla dobrego w Kosciele porządku iako sposoby pożyteczne, przes ktore by byl uczon zbór Chrzesciański Słowa Bożego etc" [ee2]. Mimo, iż autor w dalszym ciągu zastrzega możliwość uskutecznienia zmian w odniesieniu do zwyczajów koscielnych: „A ty porzątki przymusseni Chrzesciańską potrzebą, gdy by ie Pastyrz miał przemienić a zwłaszcza gdy-

by było krom zgorszenia iego uczniow, tedy nie poczytamy za żaden grzech", jednak w gruncie rzeczy zajmuje on stanowisko bardziej konserwatywne: „Ale gdy by sie tego kto smiał krnąbrnie ze zgorssenim i sporussenim Koscielnym ważyć a zwłaszcza, gdzie Koscioły wybornie postanowione są, ani żaden błąd obaczon może być w Niebieskiei nauce: tedy niechai zapewne wie takowy skaisca, iż tam w ten czas barzo grzessy" [ee3].

Należy także podkreślić, że omawiane przez nas wydanie z roku 1542 posiada odrębne zakończenie w porównaniu do poprzednich wydań [C. R. XXVI, str. 413] — tej treści: „Krotkośmy tu wyspisali summę nauki S. Ewangelij przez ktoreć być nie mogą Koscioly, ani namnieć wątpieni, iż ty nasse tu przytoczone sententiae prawdziwie są nauką, ktora iest w Prorockich y Apostolskich pismach wypisana, y iż iest prawdziwim zezwolenim kosciola okwitego P. Christusowego, o ktorym Koscieli doswiatczeni y uczeni pisarze koscielni swiadectwo dawaią. I tu sie w tym offiaruiemy iż chcemy sserszą a dlużssą explicacią to iest wyklad uczynić tego nassego pisma, gdziebykolwiek thego potrzeba byla. I prosimy Pana Boga Oica Pana nassego Jezusa Christusa, aby on Kosciol swoi Swięty, synowską krwią okupiony raczył rządzić, zachować, oczysciać y rozmnażać na wieki wiekom Amen" [ff3].

Oto zasadnicze zmiany w łacińskim wydaniu Augustany z r. 1542, na którym Kwiatkowski oparł swe tłumaczenie. Naogół stwierdzić możemy, że omawiane wydanie, prócz momentów przez nas wykazanych w związku z niemieckim wydaniem Augustany z r. 1540 (1530), wprowadza szereg nowych zagadnień, które wynikły zarówno w związku z ewolucją w dziejach reformacji jak i z ewolucją w poglądach jej autora. Wzbogacono dzieło argumentami z biblii, z historii Kościoła oraz w ogóle z dziejów powszechnych. Pogłębiono i uzasadniono poglądy obozu wittenberskiego i to w przeciwieństwie do katolicyzmu, do kierunku szwajcarskiego oraz do kierunków radykalnych. Podkreślono nietylko istnienie własnej organizacji kościelnej, ale wskazano także na szczególną rolę pasterzy oraz zwyczajów kościelnych w życiu zborowym. W poczuciu własnej misji religijno-ko-

ścielnej ustosunkowano się pozytywnie do władzy świeckiej. Stąd z jednej strony potępiono elementy radykalno-anarchistyczne, z drugiej strony zwrócono się z apelem pod adresem cesarza, któremu przypisano nietylko świeckie ale i religijno-kościelne kompetencje. Dzięki podobnemu uzupełnieniu artykułów łacińskie wydanie Augustany z 1542 roku poniekąd stanowi kulminacyjny punkt w ewolucji pierwotnych jej poglądów.

Znamienną jest rzeczą, że przy opracowaniu zasadniczego zbioru ksiąg wyznaniowych kościoła luterskiego nie uwzględniono późniejszych wydań Augustany a przyjęto do Liber Concordiae w r. 1580 w języku niemieckim tekst Augustany z pewnej kopji rękopisu moguncklego a w języku łacińskim tekst Augustany z pierwszego wydania łacińskiego z r. 1531. [J. T. Müller: „Die symbolischen Bücher der evang.-lut. Kirche", str. XXXI].

VI. KONKLUZJE

Przy bliższym porównaniu polskich wydań Augustany z odnośnymi oryginałami mogliśmy stwierdzić, że dotychczasowa opinia o samowoli polskich tłumaczy nie jest słuszna, gdyż tłumacze wiernie postępowali za obranym przez siebie oryginałem. Co prawda spotykaliśmy u wspomnianych tłumaczy pewne odchylenia co do formy i treści, ale jednak naogół odchylenia okazały się nieistotne. Tłumacze mniej lub więcej uwzględnili stosunki rodzime w redakcji tytułów, przedmowy oraz zakończenia dzieł. Poza tym najwięcej uzupełnień spotkaliśmy u Kwiatkowskiego. Na ogół jednak tłumacze z dużym pietyzmem odnieśli się do oryginałów.

Dowolność w postępowaniu tłumaczy polegała jedynie na wyborze oryginałów. I tu właśnie dochodzimy do bardzo ważnego zagadnienia w związku z pierwotnymi dziejami reformacji w Polsce. Uwzględnienie przez pierwszych dwuch tłumaczy późniejszych wydań Augustany świadczy z jednej strony o duchu irenicznym w obozie luteran polskich, ale i o wybitnym wpływie ire-

nicznej postaci Melanchtona na rozwój kierunku reformacyjnego w Polsce. Radomski, pierwszy tłumacz Augustany na język polski w r. 1561, opiera swe tłumaczenie na tekście niemieckim z r. 1540 zmienionym w stosunku do wydania pierwszego. Wspomniane wydanie niemieckie mimo swych uzupełnień w duchu reformatorskim zawiera konserwatywną redakcję artykułu o Komunii Świętej w duchu zbliżonym do katolicyzmu. Kwiatkowski, drugi tłumacz Augustany na język polski również w r. 1561, opiera swe tłumaczenie na wydaniu łacińskim z roku 1542, tak zwanej „tertia editio variata". Ze względu na silnie reformatorskie momenty religijno-kościelne oraz na uwzględnienie pozytywnego stosunku do władzy świeckiej wybór tego właśnie wydania przez tłumacza był bardzo trafny w odniesieniu do stosunków polskich. Bardzo ważną jest okoliczność, że wydanie uwzględnione przez Kwiatkowskiego posiada redakcję artykułu o Komunii Świętej w duchu pojednawczym w odniesieniu do obozu szwajcarskiego. Tak jak Augustana Radomskiego nasuwała zbliżenie do katolicyzmu, tak Augustana Kwiatkowskiego wyrażała pewną ustępliwość wobec obozu kalwińskiego. A więc nawet przy wyborze oryginałów tłumacze polscy nie postępowali samowolnie, lecz powodowali się irenicznym nastrojem tak wybitnie charakteryzującym kierunek reformacji w Polsce.

Zupełnie inaczej miała się rzecz z Augustaną Glicznera. Po 30 latach znacznie zmienił się nastrój ireniczny w obozie luterskim w Polsce a to głównie pod wybitnym wpływem zagranicy. Pamiętamy rok 1580, — powstawanie Liber Concordiae i uwzględnienie tamże Augustany Invariatae. Nic więc dziwnego, że tym nastrojom chwilowo ulega Gliczner i wbrew dotychczasowej taktyce tłumaczy polskich sięga do tekstu łacińskiego z r. 1531. Godzi się jednak zaznaczyć, że Gliczner nie sięga do pierwotnego tekstu łacińskiego, ale do tekstu uzupełnionego w drugim wydaniu z r. 1531. Dlatego też zarówno tekst Glicznera jak i Radomskiego a także Kwiatkowskiego nie odpowiadają oficjalnym tekstom — Textus receptus Liber Concordiae. Z tego też względu porównanie tłumaczeń polskich z oficjalnymi tekstami przez

Ringeltaubego oraz innych badaczy musiało wypaść negatywnie.

Pod względem historycznym i teologicznym pozostanie znamienną rzeczą, że polscy luteranie obdarzyli pierwszą sympatją ireniczne wydania z r. 1540 i 1542 i że dopiero później nastąpiła u nich ewolucja w duchu Augustany z r. 1531.

ŹRÓDŁA

1. Corpus Reformatorum. H. E. Bindseil. Volumen XXVI. Brusvigae. 1858.

2. Confessio Augustana to iest Wyznanie Wiary niektorych Xiążąt y Miast Niemieckich Podane Cesarzowi Carolusowi V na Seymie Augsburskiem Roku M. D. XXX. Ktemu przidane iest Apologia teyże Confessij.
Przełożona Drukowana nakładem I. M. Xiążęcia Pruskiego etc. ku pożytku kościołow I. X. M. Polskych. M. D. LXI.
(Augustana Radomskiego — egzemplarz z biblioteki miejskiej Gdańska za Nr. H. f. 78511).

3. Confesio Augustanae Fidei. To iest Wyznanie Wiarei Krzescianskiei, niektorych Kurfürsstow, Kxiążąt, Grabiow, wolnych Miast, y rozmaitych Uczonych Ludzi w Słowie Bożym a przełożonych Kościolow iego Swiętych y Academij, które bylo iego Cesarskei Miłości Rzymskiemu Karollussowi thego imienia piątemu na Seimie Auspurskim ofiarowane. Roku 1530. A teraz nowo z wielką pilnością a pracą z Łacińskiego Języka na Polski przez Marcina Kwiatkowskiego z Różyc przełożone dowody z pisma Swiętego, y wybornym porządkiem ośliachcione y obiaśnione. Ku tćci y chwale Bożei y rozmnożeniu Slowa iego Swiętego. Drukowana Roku 1561.
(Augustana Kwiatkowskiego — egzemplarz z biblioteki miejskiej Gdańska za Nr. H. f. 78510).

4. Confessia Wiary którą Augustańską albo Auspurską zową, niezwyciężonemu Cesarzowi Carolusewi Piątemu na Seymie wielkiem w Auspurku od przednich Książąt y miast Rzeskich podana Roku 1530. dnia 26 czerwca. A potym od wiela Krolestw. Księstw, państw, krain, miast, domow zacnych, y Ludzi pospolitych dobrych, y tu w Polszcze, w Litwie, w Prusiech, w Iflanćiech, ku wyznàniu prawdziwej wiary, Kristusowej, y nàuky iego, y ku spráwowániu nabożeństwá a ku prziјęciu y oświadczeniu jedności, y społeczności świętey pochwalona y przijęta: także iako z dawna, za własną Confesiią zbioru Poznańskiego,

y innych w Polszcze Kosciołow, na ięzyk Polski własnie przełożona, przijęta y wydana. Przez Erasmusa Glicznerá tych Kosciołow Polszcze Superintendenta.

Drukowano w Krolewcu, Jerzego Osterbergera, Roku Pańskiego 1594.

(Augustana Glicznera — egzemplarz z biblioteki miejskiej Gdańska za Nr. Ni 82).

5. „Luthers Werke" Weimar 1909. 30 Band.

LITERATURA

1. *Ks. Prof. Dr. E. Bursche:* Augustana Invariata et Variata. Odbitka z „Sbornik venovany D. Dr. Janovi Kvacalovi, profesorowi teologie k sedemdesiatym narodinam". Bratislava 1933.

2. *T. Grabowski.* Literatura Luterska w Polsce wieku XVI (1530—1630). Poznań 1920.

3. *D. Jabłoński.* Historia Consensus Sendomiriensis Berolini 1731.

4. *Ks. Dr. J. Lehman:* Konfesja Sandomierska na tle innych Konfesji w Polsce XVI wieku. Warszawa 1937.

5. *J. Łukaszewicz:* O Kosciołach Braci Czeskich w Dawnej Wielkiej Polsce. Poznań 1835.

6. *J. T. Müller:* Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche deutsch und lateinisch Gütersloh. 1928.

7. *S. W. Ringeltaube:* Beytrag zu der augspurgschen Confessions Geschichte in Preussen und in Pohlen. Dantzig 1746.

8. *Th. Wotschke:* Geschichte der Reformation in Polen Leipzig. 1911.

9. *Th. Wotschke:* Johann Radomski u. Martin Quiatkowski. Elbing 1915.

10. *Th. Wotschke:* Erasmus Glitzner. Ein Superintendent der grosspolnischen lutherischen Kirche. Lissa 1918.

Prof. D. Dr KAROL VÖLKER

EKUMENICZNE STANOWISKO AUGUSTYNA W HISTORII KOŚCIOŁA

(Wykład gościnny ś. p. prof. Völkera na Uniwers. J. P. w Warszawie, dnia 5.II.1936 r.) *)

Rozłam między katolicyzmem a protestantyzmem 16 stulecia wywołał jako pierwsze następstwo to, że reformatorowie poczęli porzucać wszystkie te powagi, które Kościół rzymski uznał za miarodajne. Tomasza z Akwinu w szczególności obarczono odpowiedzialnością za dogmatyczną deformację Kościoła. Pobożnemu Bernardowi z Clairvaux Luter wprawdzie wystawia świadectwo, że był mężem tak wielkiego ducha, iż ponad najwybitniejszych powinien być wyniesiony. Jednak równocześnie zarzuca mu nasz reformator igranie Pismem Świętym i nie kierowanie się i trzymanie prawdziwego jego sensu. Wyjątkiem był natomiast Ojciec Kościoła: *Augustyn*[1]). Jako filar średniowiecznego katolicyzmu cieszył się on najwyższym poważaniem. Luter bez zastrzeżeń przytacza w swoich pismach wszystkie pochwały tego wielkiego teologa i powołuje się często na zgodność swoich nauk i pogądów z tymi Augustyna. „Chcemy iść za przykładem boskiego (divus) Augustyna, ponieważ ten jako pierwszy i jedyny chciał być poddany Pismu Św. i z tego powodu musiał staczać ostre walki z Hieronimem" [2]) — tak wyraża się raz Luter w swoich „Tischreden".

Dla Kalwina słynny biskup z Hippo jest prawdziwym „pater ecclesiae" i reformatorem „ecclesiae veteris".

---

*) przekład wykładu: „Augustins oekumenische Stellung in der Kirchengeschichte" sporządził ks. prof. Kesselring.

Katolicyzm i protestantyzm powołują się na autorytet Augustyna, gdy chcą stwierdzić prawdziwe zrozumienie istoty Chrześcijaństwa. Uzasadnię to szczegółowo celem wykazania ekumenicznego stanowiska Augustyna w dziejach Kościoła.

Średniowieczny katolicyzm charakteryzują następujące momenty:

a) *sakramentalno-hierarchiczne pojęcie: Kościół,*
b) *instytucja Zakonów,*
c) *nauka scholastyczna.*

A. Istota sakramentalizmu polega na tym, że Kościół, wedle swego twierdzenia, rozporządza obiektywnie działającymi środkami łaski, sprowadzającymi zbawienie dla wierzących. Przekonanie, że w Kościele chrześcijańskie sakramenty są skuteczne, już bardzo wcześnie może być wykazane. Dwa święte obrzędy: Chrzest i Komunia Św. już od pierwszych początków wciągnięte zostały w krąg misteriów. Jeśli Paweł zborowi w Koryncie przypomina, że w nim znajduje się taka wielka liczba słabych i chorych, uzasadnia to tym, że niegodnie ci przyjmują Wieczerzę Pańską. (I Kor. 11,30). Jeśli ewangelista Jan mówi: „Kto ciało moje spożywać i krew moją pić będzie, posiada żywot wieczny" (Jana 6,54), to świadczy to o ustalonym, wyraźnym sakramentalizmie. Ignacy z Antiochii z początkiem 2-go wieku nazywa eucharystię wprost: „Fármakon tys athanasias" — „lekarstwem na nieśmiertelność" (Efez. 20,2). Chrześcijaństwo i dlatego w końcu odniosło zwycięstwo nad starożytnością i hellenistycznym światopoglądem i kulturą, ponieważ, przyjmując sakramentalne formy religii misteriów, dodało do nich żądanie, by tkwiły duchowo w religii Chrystusowej i zwiastowaniu Słowa Bożego, a równocześnie połączone zostały z etycznym nakazem wytrwania przy Chrystusie. Stąd powstała kwestia, czy sakramenty udzielane przez niegodnych kapłanów są skuteczne. W tym zagadnieniu tkwi jeszcze inny, głębszy problem: czy Kościołowi jako instytucji zbawczej przysługuje nieograniczone prawo rozporządzania sakramentami, czy też od subiektywnego stanu godności poszczególnych kapłanów, udzielających tych sakramentów, uzależniona jest wartość tych sakra-

mentów? Tym zagadnieniem poruszony jest donatyzm[3]). Zaostrzył on tę kwestię do tego stopnia, że wreszcie oderwał się od Wielkiego Kościoła, ponieważ ten, nie zważając na osobistą godność kapłanów, oddał sakramenty do rozporządzenia księży, przez co, zdaniem donatystów, świętość Kościoła została poważnie naruszona. Bez tej świętości nie może istnieć prawdziwa społeczność chrześcijańska. Niebezpieczeństwo tego rozłamu było tym groźniejsze, że opozycja wyszła z bardzo wpływowej grupy Kościoła północno-afrykańskiego, która położyła specjalne zasługi około wykształcenia nauki o istocie i organizacji Kościoła zachodniego.

Nie pokonały donatyzmu środki, użyte przez Państwo dla zgnębienia donatystów, ale moralny autorytet Augustyna, który również wyszedł, należał i działał w Kościele północno-afrykańskim. Dla surowych i zdecydowanych chrześcijan nie było to rzeczą łatwą, zupełnie i stanowczo potępić donatystów, którzy wytykali Kościołowi, że w nim nawet t. zw. „traditores" [4]) udzielają sakramentów.

Wobec tej opinii Augustyn stanął twardo i nieugięcie na stanowisku, że jedynie w Kościele katolickim mogą być udzielane ważnie (:valide:) sakramenty. Ci, którzy od Kościoła odpadli, jak donatyści, wprawdzie również posiadają sakramenty, ale one nie mogą spowodować zbawienia, ponieważ skuteczność i ważność sakramentów najściślej związane są z Kościołem, poza którym nie ma zbawienia.

Słynna definicja istoty sakramentu: „accedit verbum ad elementum et fit sacramentum"[5]) odnosi się przeto tylko do katolickiego Kościoła, w którym wyłącznie działa łaska Boża, powodująca nasze zbawienie. Chrzest kacerski, udzielany w sposób należyty, nadaje ochrzczonemu „character dominicus", włączając go niejako w ciało Chrystusa, przeto nie należy w wypadku wstąpienia do Kościoła katolickiego powtarzać Chrztu. Jednak skuteczny staje się on dopiero w jedności Kościoła katolickiego, „in unitate ecclesiae catholicae".

W sakramentalnym charakterze tkwi równocześnie i hierarchiczna cecha katolickiego pojęcia: Kościół. Do ważnego udziela-

nia sakramentów, wedle Augustyna, uprawnieni są kapłani, wyświęceni w Kościele katolickim. Wobec donatystów, którzy nie uznawali sakramentów, udzielanych przez niegodnych księży, podkreślił Augustyn, że każdy ważnie wyświęcony duchowny posiada „character indelebilis", charakter niezatarty, i dlatego nawet po wystąpieniu z Kościoła, wówczas jednak „illicite", bez upoważnienia, ważnie może udzielać sakramentów. Wielki jego ziomek, Cyprian [6]), już przed Augustynem w dziele: „De unitate Ecclesiae", o jedności Kościoła, wypowiadał tego rodzaju poglądy, ujęte w znanym zdaniu: „Extra Ecclesiam nulla salus" — poza Kościołem nie ma zbawienia —, jednak Augustyn jeszcze dobitniej dał wyraz temu poglądowi, aniżeli Cyprian, w swoim sakramentaliźmie i wobec palących zagadnień, które w owym czasie poruszały umysły. Z całą stanowczością stawia tezę i broni ideę o Kościele hierarchicznym jako instytucji zbawienia. Słusznie też można Augustyna nazwać twórcą nauki sakramentalnej w Kościele Zachodnim.

W 20 księdze wielkiego swego dzieła: „De civitate Dei" — O Państwie Bożym — opowiada Augustyn, jak w państwie chiliastycznym, tysiącletnim, przywódcy Kościoła, a więc biskupi, będą siedzieli na stolcach i sprawowali sąd. Tak hierarchiczna podbudowa Kościoła katolickiego zostaje przez Augustyna rozszerzona płaszczyzną transcendentalną. Hierarchiczno-sakramentalna podbudowa tak ujętego Kościoła jest założeniem jego rozbudowy w wiekach Średnich jako instytucji pokuty z całym jej aparatem kultowo-zbawczym oraz nauką i praktyką odpustu.

Rzymski katolicyzm otrzymuje swoje charakterystyczne znamię przez *ideę o papiestwie.* Ideę tę znamionuje podwójny moment:

a) Papież jest uznany jako najwyższy, nieomylny autorytet nauczania, któremu powierzono ostateczną decyzję we wszystkich sprawach prawnych Kościoła;

b) Papież uważany jest ponadto jako zwierzchnik całego

Chrześcijaństwa, które istnieje jako zewnętrzna, zamknięta w sobie i widzialna społeczność, jako pewnego rodzaju państwo.

Kościół północno-afrykański trzymał się ściśle tej zasady, że do stolicy biskupiej rzymskiej, z uwagi na dziejową łączność tej stolicy z apostołami i męczennikami: Piotrem i Pawłem, przywiązana jest prawdziwa kościelna tradycja. Kiedy w sporze pelagiańskim papież Inocenty I przyłączył się do uchwał Synodów afrykańskich, które wypowiedziały się przeciwko Pelagiuszowi [7]), Augustyn uznał całą sprawę za załatwioną i wyrzekł słynne zdanie „Roma locuta, causa finita" — Rzym przemówił, sprawa załatwiona. Zdania tego nie rozumiał Augustyn w sensie papieskiego dogmatu o nieomylności, lecz jedynie tak, że wobec błędnych poglądów pelagiańskich na wolę nie należy szukać dalszych dowodów wobec faktu, że stolica rzymskiego biskupa z jej znakomitą tradycją uznała poglądy afrykańczyków za słuszne. Ojciec Kościoła, Augustyn, stanął na stanowisku, że wśród równorzędnych biskupów biskupowi rzymskiemu przysługuje pierwsze miejsce. Tak się na tę sprawę zapatrywał i Cyprian. Z drugiej strony nie widział Augustyn żadnego powodu, zwalczać i przeciwstawiać się żądaniom papiestwa w jego dążeniach do prymatu. Znane jego powiedzenie: „nie uwierzyłbym nawet Ewangelii, gdyby nie nakłonił mię do tego autorytet Kościoła, podobnie jak wyżej przytoczone zdanie: Roma locuta, causa finita!" zawsze były uważane jako dowód uznania przez Augustyna bez żadnych zastrzeżeń autorytetu papieskiego.

Jeszcze w innym kierunku utorował Augustyn drogę idei papieskiej. Mianowicie przez ustalone i w dziele „De civitate Dei" rozwinięte *pojęcie Kościół.* Państwo Boże (Civitas Dei) dla niego jest, w przeciwieństwie do państwa świeckiego, tą sferą, w której dzieje się wola Boża bez oglądania się na czasowe i przestrzenne granice i szranki. Państwo Boże jest jednak również społecznością widzialną, która w końcu pokona państwo świeckie. Wedle wywodów Augustyna, Państwo Boże rozpoczęło się już w raju, miało dalszy ciąg w żydostwie, wreszcie znalazło swój wyraz i kształt

w Chrześcijaństwie. Ostateczną formę otrzyma Państwo Boże wtedy, kiedy Chrystus na całej linii odniesie zwycięstwo nad Antychrystem. Końcowe zwycięstwo Chrystusa przygotuje istnienie Kościoła, który będzie się równał Państwu Bożemu na ziemi. Dzieje doczesne mają ostateczny swój cel w tym Państwie Bożym. Państwa świeckie tylko wówczas ujdą sądu zagłady, jeśli od Państwa Bożego, a więc od Kościoła, przyjmą te przymioty, które im brakują: miłość, pokój i wolność. Średniowieczne papiestwo z tego poglądu wyprowadza dla siebie prawo, stanąć ponad świeckimi państwami. Grzegorz VII posługiwał się w walce z Henrykiem IV tym argumentem. Tak tezami i poglądami Augustyna wznowiono system papieski.

B. Silną ostoją średniowiecznego Kościoła były również jego *zakony*. Przez powstanie zakonów uniknięto oderwania się ascetycznych, obcych światu i świeckim sprawom, kół od społeczności kościelnej. Przez to, że czołowi przedstawiciele Kościoła, jak Atanazy, Bazyli W., Grzegorz z Nysy, Jan Złotousty, Ambroży [8]) i i. jako wielcy dostojnicy kościelni, żyli wedle reguły i ideału swego Zakonu, papiestwo wciągnęło zakony jako wpływowy czynnik w krąg potęgi Kościoła. Za czasów Augustyna na Zachodzie istniały tylko oddziały zakonów wschodnich.

Dopiero biskup z Hippo wskazał drogę, na której powstały i mogły się rozwinąć zgodnie ze swoimi pragnieniami i intencjam Zakony Zachodu. Nawrócenie się Augustyna było dyktowane osobistą jego decyzją i wyborem światopoglądu ascetyczno - zakonnego. Wiara w Chrystusa nie była dla niego czymś wątpliwym, uznanie Kościoła za społeczność, utworzoną przez Chrystusa, nie sprawiało mu nigdy najmniejszej trudności. Światopoglądowe podstawy i założenia chrześcijańskiego głoszenia Słowa Bożego występują u Augustyna już od dawna. Jeśli pewien czas jeszcze Chrztu św. nie przyjął, to stało się dlatego, że jeszcze się nie poczuł na siłach, prowadzić życie, zgodne z ideałami ascetycznymi Zakonów. Po swoim nawróceniu się znalazł wreszcie moc do takiego życia. W Mediolanie nie wstąpił już do istniejących tam zakonów, lecz przebywał przez czas dłuższy na wsi, w Cassisia-

cum, aby tam poświęcić się w spokoju uczonym studiom. Zupełna obojętność i bierność dla kultury świata starożytnego, które zauważył u zakonników, wstrzymały go od wstąpienia do klasztoru. Pomijam tę okoliczność, czy Augustyn, jak twierdzono, nosił się z myślą, założyć zakon wedle swego upodobania i poglądu. Inne zadania wydawały się mu znacznie ważniejsze i pilniejsze. Jednak to jest znamienne, że średniowieczna tradycja, obok Benedykta z Nursji [9]), uważa Augustyna jako założyciela Zakonu. Duchowni świeccy, którzy połączyli się wedle zasad życia klasztornego, nazwali swój związek związkiem Augustynian. Już w 9 stuleciu występują takie związki kapituł katedralnych względnie Kościołów kolegialnych. Do znaczenia one jednak doszły dopiero wówczas, kiedy w 11 stuleciu przyjęły t. zw. regułę Augustynian. Nazwę Augustyna przyjął wreszcie 3 wielki Zakon Żebraczy Augustynian, który powstał z włoskiej kolonii pustelników, anachoretów. Aleksander IV połączył ich 1256 r. w jedną kongregację pod kierownictwem generała Zakonu i na podstawie reguły Augustynian, której już ci od dawna się trzymali. Luter, jak wiadomo, wstąpił do tego zakonu, surowszej reguły (strictioris observantiae).

Wspomniana kilkakrotnie reguła Augustynian wprawdzie nie pochodzi od biskupa z Hippo, opiera się jednak na pewnym liście, który ten Ojciec Kościoła 423 r. skierował do kilku zakonnic w swoim mieście biskupim. Przeciwko przełożonej klasztoru, którą była siostra Augustyna, powstało kilka zakonnic. Biskup napomina zbuntowanych do pokoju i posłuszeństwa wobec przełożonej i przy tej sposobności wyraża swoje poglądy na obowiązki zakonnic. Domaga się wspólnoty majątkowej, wspólnych godzin modlitwy, postów, umartwiania ciała, skromności szat, wspólnego wychodu i t. p. Listem tym posługiwał się jakiś nieznany redaktor w 7 stuleciu przy wypracowaniu i ustaleniu reguły dla zakonników. Tak powstała owa reguła Augustynian i tradycja, że Augustyn był założycielem zakonu, którym w rzeczywistości jednak nigdy nie był.

Ideał życia zakonnego wychwalał Augustyn w kilku swoich

pismach, jak np. w dziele: „De sancta virginitate et de bono viduitatis", przede wszystkim jednak w dziele: „De opere monachorum" [10]). W nim bierze w obronę tych zakonników, którzy własną pracą się utrzymują. Nie stawia tych mnichów niżej od tych, którzy wyłącznie się poświęcają nabożnym praktykom i rozmyślaniom. Przez to bynajmniej nie zamierza uwolnić wiernych od obowiązku niesienia opieki i pomocy sługom Bożym. Głosząc hymn i ewangelię czynnego, poświęconego pracom życia zakonników, stawia ich nawet wyżej, aniżeli zakonników kontemplacyjnych i w ten sposób wykreślił Zakonom Zachodu drogę do pracy kulturalnej, do owej „vita activa", które mają cechować odtąd życie klasztorne Zachodu. Oczywiście, że i praca duchowa, ściśle religijna, nie miała być zaniedbana.

C. Z wiedzy średniowiecznej nie można wyłączyć pracy umysłowej, naukowej zakonników, jako czynnika pierwszorzędnej wagi. Wiedza scholastyczna stała się jednym z podstawowych filarów papiestwa. Augustyn nie tylko pośrednio, ale i bezpośrednio oddziaływał na naukę scholastycyzmu. Jej istota polegała na tym, że stała się ona podstawą światopoglądu Kościoła w całokształcie wiedzy, uprawianej w szkołach wedle pewnych ustalonych metodycznych prawideł i zasad. Augustyn był pierwszym kościelnym uczonym i naukowcem na Zachodzie. Kościelnych pisarzy większego formatu znał Zachód już i przed Augustynem. Do nich należą w pierwszym rzędzie owi ziomkowie Augustyna: Tertulian [11]) i Cyprian. Jednak byli oni tylko niezwykle uzdolnionymi autorami okolicznościowymi, którzy zabierali głos w pewnych aktualnych zagadnieniach. Żaden z nich nie dorównywał Origenesowi [12]), który słusznie w Kościele wschodnim cieszył się sławą uczonego i badacza, przedstawiającego w swojej osobie i pracy ideał naukowego uniwersalizmu. Chrześcijaństwo na Zachodzie dopiero przez Augustyna doszło do takiego poziomu. Geniusz Augustyna i tu świeci poprzez wieki niesłabnącym blaskiem!

Przed wstąpieniem do Kościoła poznał Augustyn i poddawał się duchowym prądom antycznego świata i kultury. Znał filozofię popularyzującą, eklektyczną Cycerona, platonizm, nowoplato-

nizm i manicheizm [13]). Dla niego, jako dla nieznużonego poszukiwacza prawdy, wszystkie prawie systemy myślowe stanowiły przedmiot niezwykle sumiennych i wnikliwych studiów. Przyjął wreszcie naukę Chrześcijaństwa i dlatego, ponieważ wszystkie dotychczas poznane kierunki i prądy duchowe nie zaspokoiły jego dążenia i tęsknoty za poznaniem ostatnich podstaw bytu. Świat antyczny tam, gdzie chodziło o najgłębsze kwestie światopoglądowe, nie dawał mu nic, natomiast od niego przyjął metodę naukowej pracy badawczej i formę ujęcia i przedstawienia swoich badań. Wszystkie dociekania i badania zagadnień wiary są u Augustyna podbudowane i skonstruowane w sposób naukowy. To odnosi się w równej mierze do wielkiego jego dzieła dogmatycznego: „De Trinitate Dei" [14]), jak do głębokiej pracy historyczno - filozoficznej: „De civitate Dei", tej wspaniałej apologii Augustyna. Wszystkie jego egzegetyczne prace wykazują ten sam, ściśle naukowy charakter.

Dla sposobu, jak Augustyn przystępował do opracowania naukowych zagadnień, jest m. i. to charakterystyczne, że zawsze podaje wskazówki, jak należy w szkołach, w praktycznym nauczaniu przedstawić dany materiał. W swoim dziele: „De catechizandis rudibus" podaje Augustyn po raz pierwszy teorię kościelnego nauczania. W traktacie: „De doctrina christiana" [15]) daje nam pierwszy podręcznik hermeneutyki i homiletyki kościelnej, ale również i dogmatyki. W pracy: „Enchiridion ad Laurentium de fide, spe et caritate" — Podręcznik dla Laurencjusza o wierze, nadziei i miłości — zestawił i przedstawił wszystkie podstawowe poglądy i zasady nauki chrześcijańskiej.

Scholastyka wieków średnich nawiązuje do Augustyna i dalej rozbudowuje to, co przez tego wielkiego Ojca Kościoła zostało jej przekazane. Przedstawiciele scholastyki, nie wyłączając największego wśród nich: Tomasza z Akwinu, stale się powoływali na autorytet Augustyna. Jednak później i przedstawiciele humanizmu widzieli w biskupie z Hippo, którego ich scholastyczni przeciwnicy uważali jako swego nauczyciela, protagonistę własnych duchowych kierunków. Jest to znamienne, że książę huma-

nistów, Erazm Rotterdamczyk [16]), wydał niezwykle starannie dzieła tego Ojca Kościoła. Najistotniejsze cechy katolicyzmu występują wprawdzie już przed Augustynem. Ale on w szczególny sposób je dalej wykształcił i poparł swoją wielką powagą.

Mimo to Kościołowi rzymskiemu z tego duchowego dziedzictwa po Augustynie powstało ciągle niebezpieczeństwo dla trwałości jego i jedności. Na Augustyna powoływali się nieustannie przeciwnicy rzymskiego Kościoła, twierdząc, że nie Kościół papieski, ale oni słusznie Augustyna rozumieją. To, co nazywamy „augustynizmem" zawsze w jakiś sposób groziło pokojowi rzymskiego Kościoła. W 9 wieku wystąpił mnich Gottschalk [17]) z nauką o predestynacji, sprzeczną z nauką Kościoła, w wieku 11 Berengar z Tours [18]) zaczepił uznane przez Kościół znaczenie Komunii Św., w wieku 14 Wiclef [19]) przeciwstawił się uroszczeniom papieskim odnośnie do pojęcia niewidzialnego Kościoła. Każdy z tych oponentów zawsze powoływał się na Augustyna. Wszystkie te wystąpienia były tylko wstępem i przygrywką do wielkiego rozłamu w Kościele 16 wieku, do Reformacji. Reformatorowie, którzy w walkach z papiestwem założyli nowy Kościół, uważali, że są powołani i upoważnieni do tego swego dzieła i z tego powodu, że wedle ich przekonań Augustyn stał po ich stronie.

1. Przede wszystkim przeciwstawili Ojcowie protestantyzmu, powołując się stale na Augustyna, jego pojęcie: Kościół pojęciu rzymskiego Kościoła. Punkt ciężkości pojęcia reformatorów, a ich zdaniem i biskupa z Hippo, leży nie w widzialnym, ale w niewidzialnym Kościele i formie jego egzystencji. Nie wolno się przy tym łudzić, że w praktyce organizacje kościelne, które powstawały na gruncie Reformacji, często prowadziły między sobą zaciekłe spory o realizację Kościoła w jego widzialnych, konkretnych przejawach. Pojęcie: Kościół w Konfesji Augsburskiej tak zostało ujęte: „Kościół jest społecznością świętych, w której prawdziwie bywa głoszona Ewangelia i należycie udzielane sakramenty" (art. VII). Druga część tego zdania odnosi się niezawodnie do zewnętrznych, widzialnych cech Kościoła. Wrażenie, że sprawa tak się przedstawia, jest jeszcze spotęgowane, jeśli da-

lej jest mowa o tym, że jednomyślność zapatrywania odnośnie do rytów i ceremonij, ustanowionych przez ludzi, niekoniecznie należy do pojęcia kościelnej jedności. Termin w 7 artykule Konfesji Augsburskiej: „Ecclesia est congregatio sanctorum", Kościół jest społecznością świętych, wskazuje na niewidzialny Kościół, jakkolwiek i on w głoszeniu Słowa Bożego i sprawowaniu sakramentów posiada widzialne swoje znaki. Luter zawsze poprzez pojęcie niewidzialnego Kościoła dochodzi do zrozumienia istoty i znaczenia Kościoła widzialnego. Kiedy z Rzymu grożono mu ekskomuniką, oświadczył nasz reformator, że klątwa papieska wprawdzie może za sobą pociągnąć jego wykluczenie z Kościoła widzialnego, ale nigdy z Kościoła niewidzialnego, którego głową jest Chrystus. Zwingli i Kalwin nigdy nie myśleli inaczej. Jasną jest rzeczą, że w miarę, jak spadała na reformatorów troska o przyszłą rozbudowę nowopowstałej społeczności kościelnej, ci bardziej musieli się zająć Kościołem widzialnym. Szczególnie Kalwin, który w późniejszych opracowaniach swojej „Institutio" [20]) istotę Kościoła uzależnił od głoszenia Ewangelii i sprawowania sakramentów, podkreśla stale moment zależności Kościoła widzialnego od niewidzialnego. Ten ostatni musi być główną siłą działającą w Kościele widzialnym. Tak pojęcie: Kościół w zrozumieniu naszych reformatorów zasadniczo nie zgadza się z pojęciem rzymskiego Kościoła, gdyż Reformacja nie uznała Kościoła jako zewnętrznej instytucji prawnej charakteru takiego, jaki posiadają państwa świeckie. To rozróżnianie między Kościołem widzialnym a niewidzialnym w gruncie rzeczy opiera się na poglądach Augustyna, powstałych w jego sporach z mnichem irlandzkim: Pelagiuszem.

2. W walkach z Kościołem katolickim powoływali się reformatorowie również na naukę Augustyna o *usprawiedliwieniu.* Ojciec Kościoła, w przeciwieństwie do nauk i poglądów Pelagiusza, który twierdził, że wola ludzka przez grzech pierworodny została wprawdzie osłabiona, ale nie do tego stopnia, by człowiek nie mógł własną siłą dążyć do dobrego, uczył, że przez upadek Adama człowiek zupełnie utracił zdolność do dokonania te-

go, co się podoba Bogu. W stanie pierwotnej niewinności (status integritatis) człowiek nawet nie mógł umrzeć i popełnić grzechu. Po grzechu pierworodnym nastąpiła zupełna zmiana. Gdyby sprawy rozwijały się prawidłowo i konsekwentnie, cała ludzkość stała by się jedną „massa perditionis", tłumem, przeznaczonym na zatratę, na wieczną zagładę. Z łaski jednak umiłował się Bóg nad pewną liczbą ludzi, których przeznaczył na ocalenie i zbawienie. Chrystus przeto właściwie umarł tylko dla tych, którzy przez Boga zostali predestynowani do zbawienia. Augustyn, określając pojęcie łaski słowami: „Gratia, quae non gratis data, non est gratia" — łaska, której nie udzielił nam Bóg darmo, nie jest łaską, zupełnie wyłączył z procesu usprawiedliwienia czynnik ludzkiego działania i we wszystkim czyni człowieka zależnym od Boga. Pojęcie: Kościół, które tak wynika, leży na zupełnie innej płaszczyźnie, aniżeli pojęcie sakramentalno - hierarchiczne. Kościół Chrystusowy to nic innego, jak pewna, ściśle określona liczba wybranych przez Boga. To jest ów Kościół niewidzialny, rozrzucony po wszystkich krajach i czasach. Zwingli postąpił tak daleko, że zaliczał do liczby wybranych nawet cnotą wielką wyróżniających się niechrześcijan, ponieważ wszechmocna wola Boża i postanowienie Jego, udzielania łaski, nie koniecznie są związane z ofiarną śmiercią Chrystusa. Luter doszedł do przekonania, że człowiek tylko i wyłącznie przez łaskę Bożą może być zbawiony, na drodze własnych religijnych przeżyć i doświadczeń, które znalazły odpowiednie swoje oparcie w Piśmie Św., zwłaszcza w naukach apostoła Pawła. Zawsze dla Lutra to było niezwykłym pokrzepieniem, że patron jego zakonu, Augustyn, w tej swojej nauce o usprawiedliwieniu wstępował w ślady wielkiego Apostoła pogan. W doznaniu łaski Paweł, Augustyn i Luter znajdują się na tej samej linii.

Usprawiedliwienie „sola fide" — wyłącznie przez wiarę, stało się punktem centralnym nauki naszych reformatorów i główną osią całej ich dogmatyki. Nie jest to przypadek, że 18 artykuł Konfesji Augsburskiej, który zawiera naukę o wolnej woli, jako dowód słuszności nauki reformatorów o niewolnej woli we wszyst-

kich sprawach, odnoszących się do t. zw. iustitia spiritualis, sprawiedliwości duchowej, przytacza właśnie swoją zgodność z poglądami Augustyna. Wedle zdania naszego Kościoła posiada wprawdzie człowiek wolną wolę w stosunku do spraw obywatelskiego, społecznego życia i działania, ale nigdy w tych sprawach, „quae ad Deum pertinent", które odnoszą się do Boga. W konsekwencji nauki o iustificatio sola fide et gratia leży nauka o *predestynacji* naszych reformatorów, którą głosili Kalwin i Luter. Różnica między jednym a drugim reformatorem leży nie w samym przedmiocie, ale w formie, w której wyrażoną została myśl o predestynacji. Luter wybranie, predestynację człowieka nazwał tajemnicą Boga ukrytego, Deus absconditus, i żądał, byśmy Boga odkrytego, Deus revelatus, głosili, który pragnie, by wszystkim ludziom dopomożono. Kalwin natomiast nie wahał się podwójną predestynację, praedestinatio gemina, o zbawieniu i potępieniu, uczynić podstawą i kośćcem całego swojego systemu dogmatycznego. Obaj reformatorowie są przekonani, że tak ucząc, kroczą śladami Augustyna. W sporze z Erazmem powoływał się Luter na Augustyna, wykazując, jak to Augustyn zarzucał i wykazał Hieronimowi błędy i nieuctwo, error et ignorantia, na które powoływał się wielki humanista. Kiedy Hieronim Bolsec [21]), mnich-karmelita, później lekarz, zaatakował naukę Kalwina o predestynacji, Kalwin na posiedzeniu kongregacji 16 października 1551 r. z miejsca odparł zarzuty Bolseca, cytując z pamięci zdania Augustyna. Mamy tu nowy dowód, jak Kalwin w swoich podstawowych, centralnych naukach dogmatycznych był i czuł się zależnym od Augustyna. Podkreśliliśmy kilkakrotnie, jak katolicyzm i protestantyzm w najistotniejszych dla nich różnicach w ujęciu istoty Kościoła wychodzą od zupełnie różnych poglądów na istotę nauki o usprawiedliwieniu.

3. Również w uzasadnianiu swojej nauki interpretacji Pisma Św. (principium scripturae) powoływali się reformatorowie na Augustyna. Lutra: „Sendschreiben an den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung" — orędzie do chrześcijańskiej szlachty narodu niemieckiego o naprawie

stanu chrześcijańskiego — wykazuje, jak nasz reformator całe życie Państwa i Kościoła wyprowadza z biblijnych wzorów i założeń. Dla Kalwina Pismo Św. było wyrazem niezłomnej woli Boga, wobec której muszą ustąpić wszystkie inne powagi. Zdanie Lutra, poprzednio przytoczone, że Augustyn jako pierwszy i jedyny podporządkował się zupełnie Pismu Św., odnosi się szczególnie do jego odrzucenia nauk Pelagiusza, przy powoływaniu się na miejsca biblijne, a przede wszystkim Pawłowe.

Kalwin tłumaczył sobie zdanie Augustyna, że bez autorytetu Kościoła nawet by Ewangelii nie uwierzył, tak, iż ono odnosi się do niewierzących, trzymających się zdala od kościelnej społeczności, podczas gdy do wierzących odnosi się nie autorytet Kościoła, ale sama Ewangelia. Na tym fundamencie wyrosła teologia Kościoła Reformacji, przy równoczesnym wyłączeniu wszystkich specjalnych żądań średniowiecznej scholastyki.

W odniesieniu do postawionej i udowodnionej tezy, że rzymski katolicyzm i protestantyzm w uzasadnianiu swoich charakterystycznych cech powoływały się na autorytet Augustyna, powstaje mimo woli kwestia, który z wymienionych dwóch Kościołów zrozumiał poprawnie Augustyna. Na to pytanie nie można odpowiedzieć: „albo jeden, albo drugi", ale raczej tak: „zarówno jeden, jak i drugi". Oba Kościoły zupełnie słusznie mogą się na Augustyna powołać, ale żaden z nich nie wyczerpuje tego Ojca Kościoła zupełnie. W geniuszu Augustyna są idee zawarte, które działając, wywołały niezwykle ostre różnice, sharmonizowane i wyrównane przez Kościół. Los ten podzielił Augustyn ze wszystkimi wielkimi i przodującymi duchami, których uczniowie, powołując się na swoich mistrzów, niejednokrotnie poróżnili się bardzo gwałtownie. Charakterystyczna ekumeniczność Augustyna leży w tym, że dwa Kościoły, rozbieżne w wielu podstawowych naukach i poglądach dogmatycznych, przecież powołują się na tego Ojca Kościoła. Każdy z nich starał się tę rozbieżność uzasadnić i wytłumaczyć stanowiskiem Augustyna. Już to samo stwierdza dobitnie, jak wyjątkowe i ważne stanowisko zajmuje wielki ten teolog w dziejach Kościoła. Nie ma istotnie żadnej wybitnej indywidualności, któ-

rej dobro i spuścizna duchowa, tak, jak to ma miejsce u Augustyna, uważane były przez jeden i drugi Kościół jako wspólne dziedzictwo.

Stanowisko ponad wyznaniowe Augustyna da się po części uzasadnić tym, że u Augustyna przez podkreślenie religijno-psychologicznego momentu, tak charakterystycznego dla Kościoła Zachodniego, występuje w ogóle różnica między zachodnim a wschodnim sposobem myślenia. W swoich „Confessiones” (wyznaniach) składa Augustyn swoją wielką spowiedź przed Bogiem. Postępuje przy tym tak, że bada dokładnie życie swej duszy, jakie jest jej nastawienie wobec Boga. „Nasze serce jest niespokojne, dopóki nie spocznie w Tobie”, to jest jak gdyby podstawowy, kierowniczy motyw tych wyznań, opartych na psychologicznych doznaniach i zasadach. W swoich „Retractationes” (Rozważania ponowne) poddaje Augustyn wszystkie te wywody i zdania, zawarte w „Confessiones”, ponownej krytyce. Przeprowadza analizę duchowych, religijnych stanów i z całą wnikliwością, która tego Ojca Kościoła zawsze cechowała, w Chrześcijaństwie widzi przede wszystkim sprawę duszy ludzkiej. Ona z najrozmaitszych zwątpień i błędnych zjawisk doczesnego bytu szuka drogi do Boga. Istotę religii określa z tego samego uczucia jako pragnienia poznania Boga i duszy, nic więcej. Tu widzimy przed sobą Augustyna mistyka, który wstąpił na tę drogę świadomie, przekonany o jej ważności.

Poprzez mistykę nowoplatońską dochodzi Augustyn do Kościoła, włączając i ten kierunek duchowy w orbitę wpływów Chrześcijaństwa. Wszędzie, gdzie w katolicyźmie albo protestantyźmie — by tylko przytoczyć Bernarda z Clairvaux, albo młodego Lutra — występują odruchy mistyczne, widzimy przed sobą Augustyna.

Psychiczne zakotwiczenie religii powoduje i to, że zagadnienia życia duszy występują równocześnie jako zagadnienia stanu chrześcijańskiego. Religia chrześcijańska tak pozostaje w ścisłej łączności z kwestią wolnej czy niewolnej woli, która to kwestia ze wszystkimi jej konsekwencjami oddziaływała na utworzenie

się zasady i pojęcia: Kościół i Usprawiedliwienie. Cała kontrowersja między katolicyzmem a protestantyzmem w wielkiej części odnosi się do podejścia i próby rozwiązania tych zagadnień, które w Kościele Wschodnim nie odgrywają żadnej roli.

Mimo różnych prób rozwiązania, do których jeden i drugi Kościół dochodzą, nie wolno nam zapomnieć, że mamy przed sobą wspólną problematykę, związaną z tym, co możemy nazwać dziedzictwem Augustynowskim.

W Augustynie ucieleśnia się, jeśli tak można się wyrazić, swoisty charakter Chrześcijaństwa Zachodu, jak ono znalazło widomy swój wyraz w teologii dwóch wielkich Kościołów nie tylko, ale również w naukach tworzących się sekt, w mistyce, w humaniźmie it. d. Wewnętrzną łączność między tymi rozpadającymi się i rozchodzącymi formami stanowi Augustyn.

Należy wreszcie wskazać na jedną jeszcze linię myślową i ideową wielkiego, ekumenicznego Ojca Kościoła. Wobec niebezpieczeństwa, które wywołało zdobycie Rzymu przez Wizygotów w r. 430, Augustyn postawił sobie pytanie: jak mogły by być światu zapewnione pokój, wolność i sprawiedliwość? Dochodzi on do poznania, że stać się to może tylko wówczas, jeśli Królestwo Boże zostanie ustalone na ziemi. Myśl ta leży na linii średniowiecznej idei cesarstwa katolickiego charakteru [22]), później imperializmu angielskiego Olivera Cromwella [23]), wreszcie i idei Ligi Narodów. Że i papiestwo sobie tę ideę przyswoiło przy żądaniu najwyższej władzy rozjemczej na świecie, o tym również już wspomniano. Augustyn przyjął ze świata antycznego wszystko, co w nim było cenne, i poddał je po przekształceniu chrześcijańskim przyszłym wiekom. Tak stał się jednym z decydujących czynników i głównym filarem kultury zachodnio-europejskiej.

Rozważając, jakie znaczenie dziedzictwo Augustyna posiada dla Zachodu, rozbitego dziś pod względem kościelnym, społecznym, politycznym i narodowym, zaczynamy coraz lepiej rozumieć i cenić wyjątkową tę, genialną i wielką postać chrześcijańskiego świata.

Słowem, które wprawdzie nie pochodzi od Augustyna, ale jemu zostało przypisane, pragnę w końcu ująć ekumeniczne stanowisko Augustyna w Historii Kościoła, najbardziej może odpowiadające i charakterowi i tendencjom tego niezwykłego Ojca Kościoła: „In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas". — W sprawach koniecznych: jedność, wątpliwych: wolność, we wszystkich: miłość.

UWAGI TŁUMACZA.

Powyższy wykład zmarłego dnia 27.IX.1937 r. we Wiedniu, cenionego powszechnie profesora teologii historycznej na Wydziale Teologii Ewangelickiej we Wiedniu, Karola Völkera, wygłoszony został w Auli Uniwersytetu J. P. w Warszawie, dnia 5 lutego 1936 r. (por. Rocznik Teol. Ewang. Wydziału Teol. Ew. Uniw. J. P., tom II, str. 403 — 414).

Pośmiertne wspomnienie o życiu i działalności naukowo-literackiej ś. p. profesora Völkera ogłosili drukiem:

1) *ks. prof. E. Bursche* w „Kwartalniku Historycznym", Rocznik 52. str. 146 — 148;
2) *ks. prof. R. Kesselring* w „Przeglądzie Ewangelickim", Nr 29, str. 342 - 343, z dnia 23.X.1937.

Celem łatwiejszego zrozumienia wykładu prof. Völkera przeznaczone są dla nie-teologów uwagi od 1 — 23, pochodzące od tłumacza.

[1]) *Aureliusz Augustyn,* ur. 353 r. w Tagaste w półn. Afryce, nawrócony przez Ambrożego w Mediolanie 387 r., od r. 395 biskup afrykańskiego miasta Hippo Regius, zmarł 430 r. w tymże mieście. Najwpływowszy teolog Kościoła katolickiego na Zachodzie.

[2]) *Hieronim Sofroniusz,* wybitny teolog, tłumacz Biblii na język łaciński, t. zw. „Vulgata", asceta, założyciel zakonu w Betleemie, zmarł 420 r. Był on autorem wielu prac egzegetycznych i najlepszym wśród Ojców Kościoła znawcą języka hebrajskiego.

[3]) *Donatyści* byli kierunkiem skrajno ascetycznym kościoła półn.-afrykańskiego, którego twórcą był biskup Donatus z Kartaginy. Po wielkiej dysputacji, w której brał udział Augustyn, uznano ich 411 r. jako kierunek schizmatyczny.

[4]) *Traditores*, tak nazwano w okresie prześladowań chrześcijan tych wyznawców Chrystusa, którzy władzom rzymskim wydali święte pisma.

[5]) Słowo (Boże) przystępuje do elementu i powstaje sakrament.

[6]) *Cyprian* Thascius Caecilius przyjął chrzest 246 r., wybrany 248 r. na urząd biskupa w Kartaginie, zmarł jako męczennik 258 r.

[7]) *Pelagiusz*, mnich irlandzki, w 5 wieku prowadził zaciekły spór z Augustynem. Nauka jego została potępiona na powszechnym Soborze 431 r. w Efezie.

[8]) *Atanazy*, z przydomkiem: Ojciec prawowierności, diakon, następnie biskup w Aleksandrii, przeciwnik Ariusza, zmarł 373 r.

Bazyli Wielki, biskup Cezaryjski, założyciel słynnego zakonu jego imienia, zmarł 379 r.

Grzegorz z Nissy, Ojciec Kościoła, brat Bazylego W., biskup w Nissie, zmarł 394 r.

Jan Chryzostomos (Złotousty), patriarcha w Konstantynopolu, wybitny kaznodzieja, autor wielu kazań i homilij, zmarł 407 r.

Ambroży, ojciec kościoła, biskup w Mediolanie, zmarł 395 r. Nauczyciel Augustyna.

[9]) *Benedykt z Nursji*, pierwszy twórca życia zakonnego na Zachodzie, założyciel słynnego klasztoru na Monte Cassino koło Neapolu, zmarł 543 r.

[10]) „O świętym dziewictwie i o dobru stanu wdowiego" i „O dziele mnichów".

[11]) *Tertulian* Quintus Septimius, Ojciec kościoła, autor wielu rozpraw teologicznch łacińskich, ur. w Kartaginie, zmarł 230 r.

[12]) *Origenes* z przydomkiem: Adamantius (nieznużony, diamentowej stałości), jeden z największych teologów chrześcijańskich, zwłaszcza kościoła wschodniego, autor wielu głębokich dzieł. Tradycja mówi o 6000 pracach Origenesa. Zmarł 254 r.

[13]) *Manicheizm*. Zwolennicy Manesa. Sekta zbliżona do gnostyków, zwłaszcza Bazylidesa. Sekta ta w 4 i 5 stuleciu miała wielu wyznawców. Cechą tej sekty był skrajny ascetyzm.

[14]) O Trójcy Św. (Bogu). Dzieło to należy do najważniejszych dzieł Augustyna. Zajmuje się zagadnieniem trynitarnym.

[15]) Dzieło „O nauce chrześcijańskiej", 4 księgi, należy również do najbardziej znanych i cenionych prac Augustyna.

[16]) *Erazm* Dezyderiusz ur. w Rotterdamie w Niderlandach, autor wielu dzieł, między innymi: „Diatribe de libero arbitrio". Rozprawa o wolnej woli, 1524, na które odpowiedział Luter dziełem: „De servo arbitrio" — O niewolnej woli. Erazm zmarł 1536 r. w Bazylei.

[17]) *Gottschalk* a. Godeschalk, teolog 9 wieku, wyznawca nauki Augustyna o predestynacji. Został potępiony przez Synod Moguncki i zmarł w więzieniu 868 r.

[18]) *Berengar z Tours* we Francji, potępiony z powodu nauki o Transsubstancjacji Radberta, którą odrzucił. Zmarł 1088 r.

[19]) Wiclef John, wybitny teolog angielski 14 stulecia, proboszcz w Lutterworth, zwalczał cały szereg dogmatów Kościoła katol., jak naukę o Transsubstancjacji, celibacie, kulcie świętych i relikwij, przeciwnik suprematu papieskiego, i t. d. Sob. w Konstancji 1415 r. uznał go za kacerza i potępił 45 jego artykułów. Wiclef zmarł 1384 r.

[20]) Dzieło Kalwina: „Institutio religionis christianae" wydane po raz pierwszy 1536 r., następnie kilkakrotnie poprawione i rozszerzone (ostatnie wydanie ukazało się 1559) r.) jest najważniejszą pracą reformatora genewskiego i podstawową dogmatyką Kościoła reformowanego.

[21]) Hieronim *Bolsek*, karmelita w Paryżu, następnie lekarz genewski, przeciwnik Kalwina i autor zjadliwej biografii Kalwina: Historia życia Jana Kalwina, 1577

[22]) Ciekawą pracę na temat głównej idei cesarstwa charakteru katolickiego napisał H. Sauer, por. Abendländische Entscheidung, Lipsk, 1938, str. 1 — 179.

[23]) *Oliver Cromwell*, wybitny mąż stanu w Anglii 17 wieku, protektor Kościoła reformowanego w Anglii i Szkocji, twórca ustroju demokratycznego w Kościele i zwolennik autonomii religijno-kościelnej. Zmarł 1658 r.

SPRAWOZDANIE

z działalności Wydziału Teologii Ewangelickiej Uniwersytetu Józefa Piłsudskiego w Warszawie za rok akademicki 1936/37, przedstawione Radzie Wydziałowej na posiedzeniu dnia 30 czerwca 1937 r. przez Dziekana ks. prof. Edmunda Burschego.

Rok akademicki rozpoczął się jak zwykle nabożeństwem, na którym urzędujący dziekan wygłosił kazanie, w którym mówiąc o „Istocie chrześcijaństwa" wskazał, jakie nakłada ono na nas obowiązki i to zwłaszcza w dobie obecnej poruszenia umysłów, które już niejednokrotnie doprowadzały na terenie akademickim do wydarzeń, urągających idei Chrystusowej. Niestety jednak i obecny rok sprawozdawczy nie uchronił Uniwersytetu oraz Wydziału naszego od następstw karygodnych poczynań. Po szeregu wybryków w końcu listopada doszło do smutnych wydarzeń, wywołanych blokadą przez część młodzieży akademickiej gmachu audytoryjnego, co pociągnęło za sobą zamknięcie Uniwersytetu z zarządzeniem przez p. Ministra W. R. i O. P. nowych wpisów, które na naszym Wydziale przeprowadzone zostały już w ciągu grudnia 1936 r., tak, że z początkiem trymestru zimowego można było przystąpić do zajęć normalnych. Niestety i ten trymestr nie dane nam było dokończyć w spokoju. W połowie marca ponowne niepokoje śród młodzieży akademickiej wywołały zawieszenie wykładów i ćwiczeń przez Senat Akademicki, która to przerwa w zajęciach przeciągnęła się, aż do pierwszych dni maja, kiedy to z dwutygodniowym znów opóźnieniem można było przystąpić do normalnych zajęć najprzód w zakładach, a niebawem też i w audytoriach. Przerwy te z konieczności odbiły się na pracy na Wy-

dziale, gdyż uniemożliwiały studentom korzystanie z bibliotek seminaryjnych, co ze swej strony nader ujemnie odbiło się na ich studiach. To też nie dziw, że już podczas styczniowej sesji egzaminacyjnej, a to samo należy stwierdzić również o sesji egzaminacyjnej czerwcowej, dał się zauważyć niższy poziom rezultatu studiów, aniżeli w latach ubiegłych, co niewątpliwie jest następstwem chronicznych już niemal przerw w pracy akademickiej, z którymi mamy do czynienia w ostatnich latach. To też, aby uniknąć na przyszłość jeszcze gorszych i fatalniejszych dla wszelkiej pracy, a zwłaszcza pracy naukowej następstw, pozwalam tu sobie wypowiedzieć zdanie, że należy wszelkimi środkami dążyć do tego, aby powstające śród młodzieży niepokoje tłumione były w zarodku zaraz, a to w tym celu, aby stopniowe ich dopiero narastanie, co można było zauważyć w ubiegłych latach, nie doprowadzało do przerywania normalnego toku zajęć. Jak w wielu innych przypadkach i tu należy pamiętać o zasadzie: „principiis obsta".

I. SPRAWY OGÓLNE WYDZIAŁU.

1. *Rada Wydziałowa.*

Skład Rady Wydziałowej nie uległ żadnym zmianom. W posiedzeniach Rady uczestniczyli dwaj profesorowie zwyczajni oraz dwaj profesorowie nadzwyczajni. Posiedzeń Rady Wydziałowej było w roku sprawozdawczym 9 zwyczajnych, jedno wyborcze, celem wyboru dziekana i przedstawiciela Wydziału do Senatu na rok akadem. 1937/38, oraz 4 nadzwyczajne, zwołane w sprawach habilitacyjnych oraz w związku z egzaminami doktorskimi. Na posiedzeniach tych Rada Wydziałowa poza sprawami, dotyczącymi normalnego toku spraw na Wydziale, zajmowała się również sprawami dotyczącymi całokształtu życia Uniwersytetu oraz w szczególności sprawami, związanymi z dalszym rozwojem pracy na Wydziale. Spośród tych spraw wymieniam tu w pierwszym rzędzie uchwały Rady Wydziałowej, zmierzające do rozwoju pra-

cy naukowej na Wydziale. Tak więc na posiedzeniu dnia 26 lutego b. r. w odpowiedzi na pismo Rektora w sprawie potrzeb Wydziału Rada Wydziałowa uchwaliła w związku z memoriałem Wydziału z 24.IV.1936 r. za Nr 170, wystosowanym do Ministerstwa W. R. i O. P., zwrócić uwagę na konieczność utworzenia na Wydziale dwóch nowych katedr, a to katedry wiedzy nowotestamentowej oraz katedry religionistyki, przy czym zwłaszcza podkreślono w piśmie do Ministerstwa W. R. i O. P. z dnia 8 marca r. b. za Nr 65 nieodzowność utworzenia katedry wiedzy nowotestamentowej, która i ze względów personalnych jest aktualna.

Na dwóch posiedzeniach Rada Wydziałowa zajmowała się sprawą uzwyczajnienia ks. prof. dra Rudolfa Jana Jakóba Kesselringa, dotychczasowego profesora nadzwyczajnego na katedrze teologii systematycznej. Sprawa ta ostatecznie załatwiona została pozytywnie na posiedzeniu Rady Wydziału dnia 1 czerwca r. b., po czym akta jej po uzykaniu przychylnej opinii Senatu Akademickiego przesłane zostały do Ministerstwa W. R. i O. P.

Również zajmowała się Rada Wydziałowa sprawą obsadzenia katedry wiedzy nowotestamentowej i po przygotowaniu tej sprawy przez Komisję Wydziałową, przewidzianą w ustawie o szkołach akademickich, uchwałą z dnia 1 czerwca 1937 r. Rada Wydziałowa postanowiła wystąpić do Ministerstwa W. R. i O. P. z prośbą o przedstawienie do nominacji na katedrę wiedzy nowotestamentowej w charakterze profesora nadzwyczajnego dotychczasowego docenta ks. dra Karola Wolframa. Akta tej sprawy po załatwieniu jej przez Radę Wydziałową i uzyskaniu przychylnej opinii Senatu Akademickiego również przesłane zostały do Ministerstwa W. R. i O. P.

Na kilku również posiedzeniach Rada Wydziałowa zajmowała się sprawą habilitacji ks. dra Wiktora Pawła Władysława Niemczyka. Sprawa ta po przygotowaniu jej przez Komisję Wydziałową i odbyciu przez ks. dra Niemczyka wszystkich trzech aktów przewodu habilitacyjnego ostatecznie zakończona została na Wydziale uchwałą Rady Wydziałowej z dnia 5 maja, która udzieliła ks. drowi Niemczykowi veniam legendi z zakresu historii religii,

po czym akta jej po uzyskaniu opinii przychylnej Senatu Akademickiego przesłane zostały do Ministerstwa W. R. i O. P. z prośbą o zatwierdzenie habilitacji. Jest to więc druga habilitacja na Wydziale, który w ten sposób przygotowuje sobie stopniowo przyszłych pracowników naukowych.

W pracy w tym kierunku podjętej godzi się wymienić również, że w ubiegłym roku sprawozdawczym Rada Wydziałowa dwum byłym studentom naszego Wydziału po przedstawieniu przez nich rozpraw doktorskich i odbytych egzaminach przyznała tytuł doktora teologii. Nowymi doktorami naszego Wydziału są:

a) ks. Andrzej Wantuła, którego promował dnia 26 kwietnia r. b. prof. E. Bursche po przyjęciu rozprawy doktorskiej pod tytułem: „Porządek Kościelny Wacława Adama. Początki organizacji Kościoła ewangelickiego na Śląsku Cieszyńskim" oraz

b) ks. Jerzy Aleksander Lehmann, którego promował dn. 7 maja b. r. prof. E. Bursche po przyjęciu rozprawy doktorskiej pod tytułem: „Konfesja Sandomierska na tle innych konfesyj polskich XVI wieku".

Po przedstawieniu tych spraw, związanych z pracą naukową Wydziału w ścisłym tego słowa znaczeniu, godzi się dalej nadmienić, że na posiedzeniu dnia 26 lutego r. b. Rada Wydziałowa postanowiła również w związku z przygotowywanym materiałem do planu finansowo-gospodarczego na rok akademicki 1937/38 wystąpić o podwyższenie dotacji naukowej, a to w związku z potrzebami wydawanego przez Wydział „Rocznika Teologicznego". Uchwała Rady Wydziałowej przychylnie potraktowana została również przez Senacką Komisję Budżetową, która uznając potrzeby w tej mierze Wydziału podniosła procent udziału Wydziału w ogólnych dotacjach naukowych Uniwersytetu z dotychczasowej wysokości 1,29% do 1,5%, tak, że istnieje uzasadniona nadzieja, iż Wydział w roku przyszłym będzie rozporządzał większą, aniżeli dotychczas sumą na swe potrzeby naukowe. Opierając się na tych uchwałach opracowany też już został plan finansowo-gospodarczy Wydziału na rok akademicki 1937/38.

Z finansowymi sprawami wiąże się również ustalona przez Radę Wydziałową na posiedzeniu dnia 9 października 1936 roku taksa opłat egzaminacyjnych, w związku z rozporządzeniem w tej sprawie Ministra W. R. i O. P. z dnia 1 sierpnia 1936 r. za Nr IV. N.S. 9079 oraz okólnikiem Ministra W. R. i O. P. z dnia 3 sierpnia 1936 r. za tymże numerem.

Z pomiędzy spraw o znaczeniu szerszym, którymi zajmowała się Rada Wydziałowa w roku sprawozdawczym wymienić należy następujące:

a) Na posiedzeniu dnia 20 listopada 1936 r. Rada Wydziału na wezwanie Ministra W. R. i O. P. wydaje opinię w sprawie „Projektu Rozporządzenia Ministra W. R. i O. P. w sprawie nostryfikacji zagranicznych stopni naukowych i zawodowych".

b) Również na wezwanie Ministra W. R. i O. P. Rada Wydziałowa na posiedzeniu dnia 5 maja 1937 r. wypowiedziała opinię swoją w sprawie zamierzonej nowelizacji Ustawy o szkołach akademickich.

c) Na wezwanie Senatu Akademickiego Rada Wydziałowa na posiedzeniu dnia 1 czerwca 1937 roku rozpatrywała projekt Statutu Studium Wychowania Fizycznego i wypowiedziała w sprawie tej swą opinię.

d) Na tymże posiedzeniu na wezwanie Senatu Akademickiego Rada Wydziałowa zajmowała się również sprawą zmian, które mają być wprowadzone do indeksów studentów, wysuwając w tej mierze potrzeby Wydziału.

Nadmieniłbym wreszcie, że w związku z Dekretem Prezydenta Rzeczypospolitej z dnia 25 listopada 1936 r. normującym stosunek Państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej Rada Wydziału na wniosek prof. Szerudy postanowiła wręczyć ks. Biskupowi Drowi Juliuszowi Burschemu następujące pismo w redakcji ks. Michejdy.

Warszawa, dnia 4 grudnia 1937 r.

„Do Najprzewielebniejszego

Ks. Dra Juliusza Burschego

Biskupa Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej

w miejscu.

Najprzewielebniejszy Księże Biskupie!

Po długich latach doczekaliśmy się w wolnej odrodzonej Polsce Ustawy o stosunku Państwa do Kościoła ewangelicko-augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej, która niewątpliwie stanie się podstawą do uregulowania stosunku Państwa do wszystkich innych Kościołów ewangelickich w Polsce.

Nic dziwnego, że od samego początku do ostatniej chwili do urzeczywistnienia tej Ustawy prócz samego Kościoła ewangelicko-augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej przyczyniły się w swoisty sposób nie tylko niektóre inne kościoły ewangelickie w Polsce, ale także czynniki zagraniczne europejskie i nawet wpływy, docierające do nas ze Zjednoczonych Stanów Ameryki Północnej.

Wśród takich to warunków zdołałeś, Najprzewielebniejszy Księże Biskupie, przede wszystkim przez własny trud, nieustającą czujność, wierność wobec wytkniętego celu, cierpliwość i wytrwałość doprowadzić do tego, że rozpatrywany projekt wreszcie Dekretem Pana Prezydenta stał się ustawą.

Żywiąc niepłonną nadzieję, że Ustawa o stosunku Państwa do Kościoła ewangelicko-augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej wraz z Zasadniczym Prawem Wewnętrznym zapoczątkuje nowe życie i nową radosną pracę w Kościele ewangelicko-augsburskim, do którego przeważająca część studentów powstałego za Twoim, Najprzewielebniejszy Księże Biskupie, staraniem Wydziału Teologicznego należy, wierząc, że przy unormowanych prawnych stosunkach Kościołów ewangelickich w Polsce także Jego praca spokojniejszą i owocniejszą będzie — Rada Wydziału na podstawie

swojej jednomyślnej uchwały z dnia 3 grudnia r. b. świadoma Twoich starań i włożonego w dzieło trudu, śle Ci, Najprzewielebniejszy Księże Biskupie, w imieniu swoim oraz wykładających na Wydziale głęboko odczute podziękowanie, hołd i wyrazy głębokiej czci i szacunku, prosząc Boga, by Cię, Najprzewielebniejszy Księże Biskupie, zechciał umocnić do dalszej, w nowych warunkach, da Bóg, już spokojniejszej pracy dla dobra Kościoła i drogiej Ojzyzny.

Rada Wydziału Teologii Ewangelickiej
i wykładający

(podpisano) ks. dr Jan Szeruda, ks. lic. Adolf Suess, ks. dr Rudolf Kesselring, ks. Karol Michejda, ks. dr K. Wolfram, ks. dr Edmund Bursche, Dziekan."

Na zakończenie działu tego wymieniłbym jeszcze dwie sprawy, którymi Rada Wydziałowa zajmowała się na ostatnim swym posiedzeniu dnia 30 czerwca 1937 roku. Jest to sprawa wyboru komisji wydziałowej dla zbadania pracy naukowej ks. prof. Karola Michejdy, a to celem przygotowania wniosku o uzwyczajnienie go na katedrze teologii praktycznej, oraz sprawa wyboru komisji wydziałowej celem przeprowadzenia przewodu nostryfikacyjnego, o co wystąpił były student naszego Wydziału ks. Eryk Kurt Dietrich, który uzyskał doktorat teologii Uniwersytetu w Tubindze na podstawie rozprawy doktorskiej p. t.: „Die Umkehr (Bekehrung und Busse) im Alten Testament und im Judentum". Sprawy te będą załatwione już w następnym roku akademickim.

2. *Dziekan.*

Z natury obowiązków swoich Dziekan reprezentował Wydział we wszystkich sprawach dotyczących Wydziału oraz Uniwersytetu jako całości rozpatrywanych w Senacie oraz w Komisji Dziekanów. Poza tym jako przedstawiciel urzędowy Wydziału reprezentował Wydział w restytuowanej w roku bieżącym Senackiej Komisji Budżetowej. Wreszcie jako wykonawca uchwał Rady Wy-

działowej, prowadząc kancelarię Wydziału, Wydział bowiem nie posiada własnej siły kancelaryjnej, załatwiał całą korespondencję związaną z uchwałami Rady Wydziałowej, jako też pracę kancelaryjną bieżącą. W tej mierze w ciągu bieżącego roku akademickiego przyjął i zarejestrował 189 pism wchodzących, oraz w załatwianiu spraw wydziałowych wysłał 169 pism. Przy tej sposobności uważam za właściwe wyrazić gorące podziękowanie urzędniczce sekretariatu Uniwersytetu p. Helenie Migasińskiej za chętną i sumienną pracę, związaną z przepisywaniem na maszynie większych zwłaszcza pism Wydziału, ilekroć tylko okazała się tego potrzeba.

Dziekanowi też przekazana została przez Radę Wydziałową sprawa podziału dwóch przyznanych Wydziałowi państwowych stypendiów zwrotnych, oraz załatwiania podań studentów o odroczenie opłat akademickich. Dwa przyznane Wydziałowi stypendia podzielone zostały w ten sposób, że trzem studentom udzielono stypendia w wysokości 50% normalnego wymiaru, połowę zaś jednego stypendium podzielono w ten sposób, że jeden student otrzymał pożyczkę w wysokości 400 zł, drugi — w wysokości 200 zł. Ulg i odroczeń opłat akademickich udzielono ogółem 30 studentom, przyznając im ulgi oraz odroczenia w wysokości 25, lub 50% opłaty akademickiej na ogólną sumę 1.800 zł. W związku z tym godzi się nadmienić, że sumy pozostające do dyspozycji Wydziału na pomoc dla młodzieży potrzebującej, czy to na stypendia, czy też na udzielenie ulg w opłatach akademickich, są niewystarczające, wynosiły bowiem w bieżącym roku akademickim średnio około 45 zł na studenta.

3. *Sprawy personalne.*

W roku sprawozdawczym grono nauczycielskie na Wydziale wynosiło 2 profesorów zwyczajnych, dwóch nadzwyczajnych, 1 zastępcę profesora, 1 docenta prowadzącego zlecone wykłady. Poza tym na Wydziale pracowali pod kierunkiem profesorów dwaj asystenci młodsi. Wreszcie studenci Wydziału korzystali z obowią-

zujących ich wykładów z historii filozofii na Wydziale Humanistycznym, którego profesorowie lub docenci egzaminowali ich też z historii filozofii. Także korzystali studenci Wydziału z lektoratu języka greckiego na Wydziale Humanistycznym, gdzie zdawali również kolokwia z języka tego.

A. Profesorowie zwyczajni:

1. Ks. Dr Edmund BURSCHE, profesor zwyczajny teologii historycznej i kierownik seminarium tego działu, w bieżącym roku akademickim był Dziekanem Wydziału, oraz członkiem Zarządu Towarzystwa Miłośników Historii w Warszawie, złączonego z Polskim Towarzystwem Historycznym, członkiem Zarządu Towarzystwa Badania dziejów Reformacji w Polsce, wreszcie brał udział w pracach kilku Komisyj senackich, oraz jako przedstawiciel Wydziału wybrany został na członka Synodu Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej.
2. Ks. Dr Jan SZERUDA, profesor zwyczajny egzegezy Starego Testamentu i języka hebrajskiego, był zarazem przedstawicielem Wydziału w Senacie Akademickim, członkiem Komisji bibliotecznej, współpracownikiem Komisji orientalistycznej Polskiej Akademii Umiejętności, członkiem Komisji współpracy teologów Rady Ekumenicznej Chrześcijaństwa Praktycznego, oraz zamianowany został członkiem Synodu Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej.

B. Profesorowie nadzwyczajni:

1. Ks. D. Dr Rudolf Kesselring, profesor nadzwyczajny teologii systematycznej, prodziekan Wydziału i jako taki redaktor drugiego tomu „Rocznika Teologicznego", członek Komisji wydawniczej, delegat Wydziału w Zarządzie Powszechnych wykładów uniwersyteckich, zamianowany zo-

stał członkiem Synodu Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej.

2. Ks. Karol MICHEJDA, profesor nadzwyczajny teologii praktycznej, w roku bieżącym był sędzią uniwersyteckim dla spraw studenckich, członkiem Komisji Statutowej Uniwersytetu, oraz przewodniczącym Komisji Synodowej Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej dla planów nauki religii oraz opracowania agendy, zamianowany został członkiem Synodu Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej.

C. *Zastępca profesora.*

Ks. Lic. Adolf SUESS, zastępca profesora na katedrze egzegezy Nowego Testamentu.

D. *Docent.*

Ks. Dr Karol WOLFRAM, docent wiedzy nowotestamentowej, adiunkt przy katedrze egzegezy Nowego Testamentu.

Jako pomocnicze siły naukowe pracowali przy katedrze teologii praktycznej Kand. teol. Stanisław Kożusznik jako asystent młodszy, oraz w takimże charakterze przy katedrze egzegezy Starego Testamentu i języka hebrajskiego Władysław Pilch, student 4 roku.

4. *Działalność naukowa.*

Działalność naukowa Wydziału jako całości zaznaczyła się poza normalną pracą wykładową i nauczającą jego członków i w tym, że kontynuując zapoczątkowane w roku akademickim 1935/36 w skromnych rozmiarach pracę wydawniczą, Wydział w bieżącym roku akademickim jako swe wydawnictwo opublikował II Tom „Rocznika Teologicznego", obejmującego w 36 arkuszach druku, prace członków Wydziału oraz byłych jego uczniów.

Praca naukowa poszczególnych członków Wydziału przedstawia się jak następuje:

Ks. prof. Dr E. Bursche ogłosił drukiem następujące prace:

a) W wydawnictwie „Polska a Węgry" — Stosunki Polsko-Węgierskie w historii, kulturze i gospodarstwie — redagowanym przez Karola Huszara, Budapeszt-Warszawa 1936, pracę p. t. „Kościół Ewangelicki w Polsce" — str. 177 — 178. Praca ta przetłumaczona na język węgierski ukazała się w tymże wydawnictwie w wydaniu węgierskim.

b) „Istota chrześcijaństwa", kazanie akademickie, wygłoszone przez Dziekana na początek roku akademickiego 1936/37. Odbitka z „Głosu Ewangelickiego", str. 8.

c) „Sięgnijmy głębiej" ogłoszone w Nr 12 „Przeglądu Ewangelickiego" oraz w Nr 25 „Głosu Ewangelickiego" z roku 1937.

Poza tym oddał pracę do wydawnictwa „Polska w cywilizacji obcych", która ukaże się w przyszłym roku akademickim, i opracowuje obszerniejszą pracę do III tomu „Rocznika Teologicznego".

Ks. prof. Dr R. Kesselring ogłosił drukiem następujące prace:

a) „Chrześcijaństwo i Kościół w walkach światopoglądowych dni dzisiejszych" w II tomie „Rocznika Teologicznego", str. 37 — 133 oraz w odbitce.

b) „Mili goście" w „Głosie Ewangelickim".

Poza tym w Towarzystwie Ewangelików Polaków w Radomiu dnia 12 czerwca r. b. wygłosił referat p. t. „Unijne dążenia polskich Kościołów ewangelickich w dobie Reformacji i w Odrodzonej Polsce", który niebawem wydrukowany będzie w „Przeglądzie Ewangelickim". Wreszcie wygłosił w Warszawie (6.XII.1936) adwentowe kazanie akademickie, oraz kazanie w Radomiu dnia 13.VI.1937 r.

Ks. prof. Karol Michejda ogłosił drukiem:

a) „Nasza współpraca duszpasterska" w II tomie „Rocznika Teologicznego", str. 339 — 402, która to praca jest rozszerzonym dla druku referatem, wgłoszonym dnia 1 grudnia

1936 r. na Warszawskiej Konferencji Księży Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego.

Poza tym dnia 2 listopada 1936 r. na Zjeździe Księży Katechetów Kościoła Ewangelicko-Augsb. w Warszawie wygłosił odczyt p. t.: „Nasz plan nauki religii".

Ks. prof. Dr Jan Szeruda ogłosił drukiem:

a) „Księga Psalmów". Z języka hebrajskiego na nowo przełożona i z tłumaczeniem polskim z 1632 r. porównana, Warszawa 1937, str. 127.
b) „Księga Psalmów". Uwagi do nowego przekładu polskiego z r. 1937. „Rocznik Teologiczny". Tom II, str. 1 — 36.
c) „Die Misehehenfrage in Polen" Protestantische Rundschau. Berlin 1937, str. 74 — 80.
d) „Auswirkungen des römisch - katolischen Staatsgedankens". Tamże, str. 100 — 105.
e) „Słowo i chleb". Kazanie, „Poseł Ewangelicki", Nr 33 z r. 1936.
f) „Żywa pieśń". Kazanie, „Poseł Ewangelicki" Nr 42 z r. 1936.
g) „Droga doświadczenia". Rozmyślanie, „Poseł Ewangelicki" Nr 37 z r. 1936.
h) „400-lecie Reformacji w Danii". „Przegląd Ewangelicki" Nr 23 z r. 1936.
i) „Konferencja Ligi Protestanckiej" w „Przeglądzie Ewangelickim" Nr 23 z r. 1936.
j) „Z życia kościołów ewangelickich" w „Kalendarzu Ewangelickim" na rok 1937, str. 50 — 55.
k) „15-lecie Społeczności Chrześcijańskiej zboru ewangelicko-augsburskiego w Warszawie" w Nr 20 „Zwiastuna Ewangelicznego" z r. 1937.
l) „New legal basis for the Augsburg Evangelical Church in Poland" w „The Warsaw Weekly" Nr 4 z r. 1937.
m) „W obliczu nowych zadań Kościoła" w Nr 7 „Głosu Ewangelickiego" z r. 1937.

n) Recenzja zbioru kazań ks. E. Wendego p. t. „Sursum Corda” w Nr 4 „Nowej Książki” z r. 1937.

Poza tym jako wiceprezes Sekcji orientalistycznej przy I.N.A. Towarzystwa Naukowego Warszawskiego dnia 13 czerwca 1937 r. wygłosił na sekcji tej odczyt p. t.: „Mitologia zachodnio-semicka w świetle tekstów z Ras Szamra”. Jako delegat Kościoła ewangelicko - augsburskiego w Polsce brał udział w Zjeździe „Ligi protestanckiej” w Podiebradach (20 — 23.IX.1936), gdzie wygłosił referaty wymienione powyżej pod c i d, oraz w uroczystościach z okazji 400-lecia Reformacji w Danii (28.X. — 2.XI.1936) w Kopenhadze, gdzie wygłosił przemówienia o Stanie Kościoła ewangelicko-augsburskiego w Polsce i o Diakonii w Polsce. Również jako delegat Kościoła uczestniczył w dniach 27 i 28.IX.1936 w uroczystościach ku czci Jerzego Trzanowskiego w Liptowskim św. Mikołaju, gdzie wygłosił w języku polskim kazanie podczas uroczystego nabożeństwa.

W stowarzyszeniu młodzieży ewangelickiej „Filadelfia” w Warszawie wygłosił odczyt o życiu i działalności Jerzego Trzanowskiego, a na Konferencji Warszawskiej księży kościoła ewang.-augsb. w Polsce dnia 1 grudnia 1936 r. referował program i zadania II Konferencji Ekumenicznej w Oksfordzie.

Ks. docent Dr Karol Wolfram ogłosił drukiem:

a) „Kazanie na górze”. Część II, 1. Egz. Mat. 6,1—10 w II tomie „Rocznika Teologicznego”, str. 415 — 522 oraz w odbitce.

5. *Seminaria.*

Wszystkie pięć seminariów Wydziału mieszczą się w dwóch szczupłych pomieszczeniach na parterze gmachu porektorskiego, które zastawione szafami bibliotecznymi oraz stołami, nie odpowiadają już najskromniejszym wymaganiom, i nie pozwalają rozwinąć się bibliotekom seminaryjnym. To też niektóre, liczniej uczęszczane ćwiczenia seminaryjne muszą się odbywać w audytoriach, co znowu wobec braku pod ręką bibliotek wiele nastręcza niedogodności. Nieodzowną przeto jest potrzebą, aby przy-

rzeczone Wydziałowi na posiedzeniu Senatu dnia 1 lipca 1936 roku rozszerzenie lokalu seminaryjnego zostało zrealizowane przy pierwszej nadarzającej się sposobności.

A. Seminarium Starego Testamentu.

Kierownik ks. prof. Dr Jan Szeruda.

Asystent młodszy stud. Władysław Pilch.

Ćwiczenia seminaryjne odbywały się w dwóch stopniach.

a) Ćwiczenia proseminaryjne, na których brało udział 14 studentów, którzy na 9 posiedzeniach w trymestrach jesiennym i zimowym przerabiali drugą część pierwszej księgi Mojżeszowej.

b) Ćwiczenia seminaryjne, na których uczestniczyło 24 studentów i 2 hospitantów, którzy na 7 posiedzeniach interpretowali pod względem filologicznym, historycznym i teologicznym Księgę proroka Amosa, opracowując odpowiednie referaty.

Biblioteka seminaryjna powiększyła się o 79 dzieł i broszur w 82 tomach, z czego 2 tomy otrzymano w darze. Oprócz tego seminarium prenumerowało 4 czasopisma zagraniczne.

B. Seminarium Nowego Testamentu.

Zastępca kierownika: ks. Lic. Adolf Suess.

Adiunkt: docent ks. Dr Karol Wolfram.

Ćwiczenia seminaryjne odbywały się raz w tygodniu. Uczestniczyło na nich 17 studentów, którzy w dwóch grupach zajmowali się badaniem źródeł dotyczących życia Jezusa i jego nauki, oraz analizą listów apostoła Pawła i rozpatrywaniem stosunku apostoła do Jezusa.

Biblioteka seminaryjna w roku sprawozdawczym powiększyła się o 74 tomy, spośród których 18 tomów otrzymano w darze.

C. Seminarium Teologii Historycznej.

Kierownik: ks. prof. Dr Edmund Bursche.

Ćwiczenia seminaryjne odbywały się raz w tygodniu. Uczest-

ników pracy seminaryjnej było w ciągu roku 17, którzy przerabiali pod względem historycznej i dogmatycznej treści pierwszy list Klemensa w ciągu trymestru jesiennego i częściowo zimowego, w drugiej połowie roku akademickiego łacińskie teksty dotyczące okresu reformacyjnego w Polsce.

Biblioteka seminaryjna powiększyła się w ciągu roku o 56 numerów inwentarzowych, obejmujących 26 nowych dzieł w 30 tomach, oraz 3 tomy kontynuacji dzieł dawniejszych, wreszcie 14 nowych zeszytów dzieł stopniowo się ukazujących. Poza tym biblioteka czasopism powiększyła się o 5 nowych tomów. Spośród nowonabytych dzieł 14 tomów oraz 3 czasopisma otrzymano w darze.

D. Seminarium Teologii Systematycznej.

Kierownik: ks. prof. D. Dr Rudolf Kesseling.

Ogółem w ciągu roku odbyło się 19 posiedzeń, na których uczestniczyło 23 studentów i 2 hospitantów. Omawiano następujące tematy: a) Wolna wzgl. niewolna wola i predestynacja w dogmatyce kościołów chrześcijańskich na podstawie prac Lutra: „De servo arbitrio" i komentarza listu do Rzymian, Erazma z Rotterdamu „De libero arbitrio", Zwingliusza „De providentia" oraz Kalwina „Institutio religionis christianae". b) Eschatologia w Biblii oraz dawniejszej i współczesnej teologii katolickiej i ewangelickiej.

Biblioteka seminarjna powiększyła się o 69 dzieł oraz 4 czasopisma teologiczne.

E. Seminarium Teologii Praktycznej

Kierownik: ks. prof. Karol Michejda.

Asystent młodszy: Kand. teolog. Stanisław Kożusznik.

W pracy seminaryjnej uczestniczyło 14 studentów, którzy przerabiali poszczególne tematy, obracające się około zagadnienia zasadniczego „Biblia i Mały katechizm Dra Marcina Lutra". W związku z tym tematem zasadniczym poszczególni uczestnicy seminarium przedstawili katechezy, przeprowadzone następnie

praktycznie w szkole powszechnej Nr 101, oraz opracowali kazania, wygłoszone następnie na nabożeństwach seminaryjnych w sali konfirmacyjnej parafii ewangelicko-augsburskiej w Warszawie. Poza tym w seminarium rozpatrywano zagadnienia związane z nowym ustawodawstwem dotyczącym Kościoła ewangelicko-augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej. Ogółem zebrań seminaryjnych wraz praktycznymi ćwiczeniami katechetycznymi i homiletycznymi odbyło się w ciągu roku 38.

Biblioteka seminaryjna powiększyła się o 44 dzieła, z których 2 otrzymano w darze. Ponadto biblioteka prenumerowała 4 czasopisma specjalne.

6. *Ruch studentów*

Z początkiem roku akademickiego na Wydział wstąpiło 10 studentów i jeden wolny słuchacz; świadectwo zaś wystąpienia, czy to celem podjęcia studiów zagranicą, lub też na innych wydziałach, wreszcie z powodów niewiadomych wzięło w początku roku akademickiego ogółem 8 studentów. Po zarządzeniu przez Ministra W. R. i O. P. nowych wpisów w związku z zamknięciem Uniwersytetu wpisów tych dokonało ogółem 89 studentów i 2 wolnych słuchaczy — która to liczba odpowiada liczbie słuchaczy na Wydziale na początku II trymestru. W ciągu drugiego trymestru w związku z styczniową sesją egzaminacyjną ukończyło Wydział 7 studentów, mianowicie:

1) Frank Henryk, 2) Hartman Wilibald Otokar, 3) Huber Jakób Wilhelm, 4) Richter Gerhard Albert, 5) Richter Harry, 6) Roman Paweł i 7) Wegner Edwin.

Wobec tego zaś, że z początkiem trymestru wstąpiło na Wydział 2 nowych studentów, jeden zaś dopełnił zapisu w terminie spóźnionym z końcem trymestru drugiego na Wydziale było 85 studentów i 2 wolnych słuchaczy w tym dwie studentki.

W ciągu III trymestru 1 student wziął świadectwo ustąpienia, jeden zaś ponownie wpisał się na Wydział. Skoro zaś w ciągu III trymestru w związku z sesją egzaminacyjną czerwcową Wydział ukończyło 7 studentów z końcem roku akademickiego pozo-

stało na Wydziale 78 studentów w tej liczbie 2 studentki oraz 2 wolnych słuchaczy.

Ukończyli Wydział w czerwcu 1937 roku:

1) Besocke Artur, 2) Fussek Jan Bolesław, 3) Hartman Wilhelm, 4) Hoffmann Heinz Herbert, 5) Kliner Zygmunt, 6) Mickler Erwin Fritz, 7) Sachs Jerzy.

Poza egzaminami ostatecznymi w ciągu roku akademickiego odbywały się na Wydziale egzaminy z następującym wynikiem:

A) w terminie styczniowym:

1) Do hebraicum zgłosiło się 4, zdało 2, jeden odstąpił, jeden zaś nie zdał.

2) Do pierwszego teologicznego zgłosiło się 13, zdało 8, odstąpiło 3, nie zdało zaś 2.

3) Do drugiego teologicznego zgłosiło się 6, zdało egzamin 3, nie zdało zaś również 3.

4) Egzamin ostateczny zdało wyżej wymienionych siedmiu studentów, nie zdał go jeden, dwóch od egzaminu odstąpiło.

B) w terminie czerwcowym:

1) Do hebraicum zgłosiło się 15, zdało egzamin 10, nie zdało zaś 5.

2) Do pierwszego teologicznego zgłosiło się 9, zdało egzamin 6, nie zdało zaś 3.

3) Do drugiego teologicznego zgłosiło się 10, zdało egzamin 7, nie zdało zaś 3.

4) Egzamin ostateczny zdało wyżej wymienionych 7 studentów, nie zdało zaś 3.

Oprócz tego u profesorów Wydziału Humanistycznego zdało obowiązujący studentów teologii egzamin z historii filozofii ogółem 13 studentów, dwóch zaś egzaminu tego nie zdało. Również na Wydziale Humanistycznym zdało kolokwium z języka greckiego 4 studentów, którzy nie mieli oceny z tego języka w świadectwie dojrzałości.

Naogół przebieg egzaminów zarówno w sesji styczniowej jako też w sesji czerwcowej wykazał znaczne obniżenie pracy studentów na Wydziale. Jeżeli zaś zważy się, że objaw ten wielce niepo-

żądany wystąpił przede wszystkim śród studentów roczników młodszych, choć zaznaczył się również, nie tak silnie wprawdzie, u studentów przystępujących do egzaminu ostatecznego, to zdaje się nie ulegać wątpliwości, że jest to następstwem ustawicznych od kilku już lat trwających nienormalnych stosunków na Uniwersytecie, co i młodzieży akademickiej nawet bezpośrednio niezamieszanej w awantury studentów uniemożliwia normalną pracę. Tym bardziej więc należy dążyć do rychłego unormowania stosunków na Uniwersytecie.

Kończąc muszę zaznaczyć, że wszelkie sprawy Wydziału zawsze spotykały się ze zrozumieniem i nader przychylnym traktowaniem ich zarówno ze strony Jego Magnificencji Rektora, jako też Senatu Akademickiego, za co też w imieniu Rady Wydziałowej pozwalam sobie wypowiedzieć i na tym miejscu słowa podzięki. Również odczuwam potrzebę podziękowania wszystkim Członkom Rady Wydziałowej i Kolegom na Wydziale za harmonijną współpracę, dzięki której znakomicie ułatwiona została praca Dziekana, życząc zarazem następcy, aby praca jego upłynęła w warunkach spokojniejszych, aniżeli to było w latach ostatnich, i dzięki temu przyczyniła się do wzmożenia pracy naukowej Wydziału, tak utrudnionej w dotychczasowych warunkach stałego niemal niepokoju na Uniwersytecie.

SPRAWOZDANIE

z działalności Koła Teologów Ewangelickich S. U. J. P. za rok akademicki 1936/37.

Do dnia 2.II.1937 r. pracował Zarząd w składzie następującym: Henryk Wegener — prezes, Arnold Schmid — I wiceprezes, Wilhelm Hartman — II wiceprezes, Karol Szurman — sekretarz, Emil Kowala — skarbnik.

Wybory Zwyczajnego Walnego Zebrania z dnia 2.II.1937 r. wyłoniły nowy Zarząd w składzie następującym:

Wegener Henryk — prezes, Loppe Gustaw — I wiceprezes, Jagucki Alfred — II wiceprezes, Krop Józef — sekretarz, Wild Leopold — skarbnik.

Rok akademicki 1936/37 otworzył w Kole prezes Loppe Gustaw, wygłaszając referat p. t. „Teologia i jej zadania jako nauki". W związku z rozpoczęciem roku akademickiego wziął prezes udział w Konferencji Prezesów Organizacyj Samorządowych i Kół Naukowych U. J. P., zwołanej przez J. M. Pana Rektora. Konferencja poruszała sprawy: organizacji święta rozpoczęcia roku akademickiego i planowej akcji antykomunistycznej w związku z ofenzywą komunistyczną na wyższe uczelnie polskie.

Projektowana przez Zarząd Koła na dzień 31 X akademia reformacyjna nie mogła, niestety, dojść do skutku. Zarząd Koła postanowił nie przejść do porządku dziennego nad podobnym dniem, tak dla nas wszystkich pamiętnym, i urządził zebranie z referatem okolicznościowym kol. Richtera Gerharda p. t. „Stan duchowy Lutra przed ogłoszeniem 95 tez".

Monotonię zwykłych zebrań w Kole w miły sposób naruszył ks. Rednar, który na zaproszenie Zarządu Koła wygłosił dn. 7.XI

odczyt p. t. „Christenverfolgung und Weltanschauung des Bolschewismus".

Przy omawianiu działalności naukowej Koła nadmienić wypada, że w roku akademickim 1936/37 odbyło się dziesięć zebrań naukowych. Specjalną wartość przedstawiały i największe zainteresowanie wywołały następujące referaty: 1) „Teologia i jej zadania jako nauki", kol. Wegener, 2) „Stan duchowy i działalność Lutra przed ogłoszeniem 95 tez", kol. Richter, 3) „Modlitwa ludów prymitywnych", kol. Krop, 4) „Odpusty w rozwoju historycznym jako bodziec do Reformacji", kol. Richter, 5) „Objawienie a Biblia", kol. Jagucki.

Stosownie do uchwały Nadzwyczajnego Walnego Zebrania Koła z dnia 30.V.1936 r. Zarząd Koła zwrócił szczególniejszą uwagę na kolegów pierwszorocznych, zaznajamiając ich ze Statutem i historią Koła, co wydało dodatnie rezultaty. Po objęciu władzy przez nowoobrany Zarząd Koła dn. 2.II.37 r. I wiceprezes odbył z kolegami pierwszorocznymi 4 zebrania, na których kolejno zapoznał ich z historią Wydziału Teologii Ewangelickiej U. J. P., z historią i ze statutem Koła.

W centrum działalności Koła stoi doroczne „Święto Koła", które odbyło się dn. 23.II.1937 r. Święto to zaszczycili swą obecnością N. P. W. Ks. Biskup Dr J. Bursche, P. W. Księża Profesorowie, Wielebni Księża Zboru Stołecznego, przedstawiciele S. M. E. „Filadelfia" i Koła Akademików Niemieckich. Na uroczystość tę złożyło się przyjęcie w poczet członków Koła pięciu kolegów pierwszorocznych, przemówienia dostojnych Gości, przedstawicieli bratnich organizacji i członków Zarządu Koła z kol. prezesem na czele oraz część muzyczno-wokalna.

Święto to pozostawiło po sobie, jak zawsze zresztą, bardzo miłe wspomnienia i dało członkom możność zbliżenia się do siebie w atmosferze wesołej, pełnej humoru.

Zebrań Zarządu Koła w ubiegłym roku akademickim odbyło się 11.

Koło obok działalności naukowej i wychowawczej ma na celu niesienie kolegom pomocy materialnej. W roku akademickim

1936/37 udzielono też potrzebującym kolegom pożyczek długo i krótko-terminowych na ogólną sumę 339 zł.

W roku akademickim 1936/37 przybyło bibliotece 28 tomów, tak, że stan jej z 596 podniósł się do 624 tomów.

Koło liczy obecnie 40 członków.

Na końcu sprawozdania niniejszego zmuszony jestem wspomnieć o przeszkodach, które tamowały pracę Koła, uniemożliwiając normalne zajęcia naukowe. Taką przeszkodą i to bardzo poważną było dwukrotne przerwanie wykładów na Uniwersytecie.

Za Zarząd

(—) *Jan Zajączkowski*
Sekretarz

(—) *Loppe Gustaw*
Prezes

SPIS TREŚCI